نماذج من الفلسفة المسيحية

فى العصر الوسيط

أوغسطين - أنسيلم - توما الأكوينى

ترجمة وتقديم وتعليق
الدكتور
حسن حنفى حسنين



نماذج من الفلسفة المسيحية

في العصر الوسيط

أوغسطين – أنسيلم – توما الأكويني

ترجمة وتقديم وتعليق

الدكتور

حسن حنفي حسنين

مدرس الفلسفة – كلية الآداب

جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر : مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد – القاهرة

تصدير

كنت أود أن يكون أول ما يصدر لى بالعربية هو « التراث والتجديد » ولكن شاءت ظروف التدريس بالجامعة ـ منذ عامين تقريباً ـ إصدار هذه النماذج من الفلسفة المسيحية لتعين الطلاب على معايشة نصوص العصر الوسيط سواء من يقبلون عليها أو من يبتعدون عنها . وقد شئت أن أجمع بين الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية على السواء ولكن يبدو أنى كنت أقرب إلى الحرف منى إلى المعنى حرصاً على النص الأصلى وعلى الإبقاء على مصطلحات العصر الوسيط وتعبيراته وهى أهم ما يميز طابعه الفلسفى . لذلك حرصت على وضع معجم بها فى آخر الكتاب يخص النص الثالث أكثر مما يخص النصين الأولين باعتباره أكثر النصوص الثلاثة إغراقاً فى المصطلحات(١) .

وأتوجه بالشكر إلى الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى الذى تفضل وراجع معى « الوجود والماهية » لتوما الأكوينى ، كما أتوجه بالشكر إلى الزميلين الكريمين الدكتور عبد المعطى شعراوى والدكتور على الغمراوى

---

(١) اعتمدنا فى ترجمتنا لمحاورة « المعلم » De Magistro على الطبعة الكاملة المزدوجة لمؤلفات الاوغسطين التي ظهر فيها حتى الآن ما يقرب من عشرين جزءاً فى باريس عند Desclés de Brouwer et cie والمحاورة فى الجزء السادس من المجموعة الاولى الخاصة بالمحاورات الفلسفية وهى من إعداد وترجمة تونار F J Thonnard سنة ١٩٥٢ .

واعتمدنا فى ترجمتنا لـ «بروسلوجيون» على الطبعة المزدوجة التي أعدها كويريه Koyre . فى باريس سنة ١٩٦٤ سلسلة « مكتبة الدراسات الفلسفية عند فران Vrin .

واعتمدنا أخيراً فى ترجمتنا « للوجودية والماهية » على الطبعة المزدوجة التي أعدتها كابل C. capelle فى باريس سنة ١٩٥٦ فى نفس السلسلة السابقة وعند نفس الناشر .

لمقترحاتهما فى ترجمة بعض المصطلحات والعبارات المستغلقه . كما أشكر السيد حامد طاهر على تفضله بمراجعة الأسلوب العربى .

وأخيراً أقدم خالص الشكر إلى الدكتور محمود قاسم على مراجعته للمقدمات وتحبيذه للنشر فى سلسلته الفلسفية التى يشرف على إصدارها كما أقدم الشكر أيضاً للدكتور على سامى النشار على تأييده للنشر وتحقيق ذلك بالفعـــل فى الإسكندريه تحت رعايته .

وأرجو ألا أكون قد أخطأت كثيراً .

حسن حنفي

القاهرة أكتوبر ١٩٦٧

إلى طلبتي . . .

راجياً فيهم أملا كبيراً

حسن حنفي

مطابع الاسلام (محمد سامى أمين) ت ٢٤٩٣٢

القديس أوغسطين

المعلم

مقدمة المترجم

١ — القديس أوغسطين والفلسفة المسيحية فى العصر الكنسى :

تعتبر فلسفة القديس أوغسطين قمة الفلسفة المسيحية فى العصر الكنسى وإن كانت لا تأتى فى آخره من حيث الزمان . اذ لو استطعنا أن نحدد العصر الكنسى إبتداء من القرن الثانى ، (إذ يحتوى القرن الأول على تكوين الأناجيل وكتابة الرسائل) حتى سقوط الامبراطورية الرومانية ، أو إلى عصر جريجوار الأكبر Gregoire le Grand فى القرن السادس ، أمكننا أن نعد القديس أوغسطين قمة هذا العصر حيث يعتبر الجامع لكل ما سبقه من تفكير مسيحى فىالقرون الأربعة الأولى وما تلاها فى القرنين الخامس والسادس خاصة عنــد آباء الكنيسة اليونان ، ذلك أن الأوغسطنية ظلت تقريبا التفكير المسيحى التقليدى حتى نهاية عصر آباء الكنيسة بل فى التفكير المسيحى خلال العصر المدرسى المتأخر ، غير أن بويس Boèce إستطاع بشرحه لأرسطو فى أواخر العصر الكنسى أن يحول محور التفكير المسيحى من الأفلاطونية إلى الأرسطية ممهــدا بذلك لظهور الفلسفة المدرسية بمعناهـــا الإصطلاحى وهى دراسة التفكير المسيحى فى العصور المتأخرة بعد نشأة المدارس والجامعات ؛ وبعد نقل الحضارة اللاتينية إلىالشمال أثناء بناء الامبراطوريةالكارولنجية Carolingien التى اعتبرت نفسها الوريث الشرعى للإمبراطورية الرومانية .

ورغم تأخر التفكير المسيحى عند آباء الكنيسة اللاتين عنه عند آباء الكنيسة اليونان وتلاشيه قبله ، فإن القديس أوغسطين يعتبر قمة ما وصل اليه التفكير عند هؤلاء وأولئك على السواء .

بدأ آباء الكنيسة اليونان فى القرن الثانى مهمتهم الأولى فى الدفاع عن المسيحية L 'Apologie كما هو واضح عند القديس جيستان Saint Justin فى دفاعه الأول والثانى الموجه إلى الامبراطور مارك أوريل Marc Aurèle ، ثم تبعه تاسيان Tatien بخطابه إلى اليونان ، ثم ميليتون Mèliton بدفاعه الموجه الى نفس الامبراطور ، ثم أتى أتيناجور Athénagore بطلبه العفو عن المسيحيين من الامبراطور وأخيرا تيوفيل الأنطاكى Théophile d'Antioche بخطابه الى أوتوليكوس Autolycos .

كان الدفاع عن المسيحية اذن هو الطابع الغالب على التفكير المسيحى عند آباء الكنيسة اليونان فى القرن الثانى حتى أتى القديس إيرينيه Saint Irénée بدفاعه عن المسيحية ضد الشيع الغنوصية التى نشأت بداخلها والتى كانت تعبر عن أحد أنماط التفكير المسيحى فى القرن الثانى وهو ما كان سائدا ـ حتى داخل الكنيسة الرسمية ذاتها (١) . ومنذ القرن الثالث ظهر نوع آخر من التفكير المسيحى فى مدرسة الاسكندرية التى كانت ملتقى للتفكير اليهودى والمسيحى واليونانى جميعا ، وفى هذا العصر كانت المسيحية قد انتشرت وإن لم تكن قد أصبحت بعد الديانة الرسمية للدولة ، فكان لزاما على آباء الكنيسة الإستمرار فى نشر الدعوة الجديدة ، وتأسيس الأخلاق الدينية والتربية المسيحية ، مع استمرار البناء والتكوين العقلى للعقائد والدفاع عن المسيحية ضد مهاجميها ، خاصة ضد الفرق التى نشأت داخل المسيحية ذاتها ، فجاء كلمنت Clement وأوريجين Origène وعلى أيديهما نشأت بوادر التفسير الروحى للانجيل ، كما

---

(1) E. Gilson : La philosophie au moyen-âge. Paris, 1962, Payot, deuxième édition p. 16-32 et p. 40-4

فعل فيلون Philon من قبـــل فى التوراة [١] . ثم أتى أوزيب القيصرى Eusèbe de Cisarée يؤرخ للمسيحية وللتفكير المسيحى حتى منتصف القرن الرابع تقريبا أى حتى مولد القديس أوغسطين سنة ٣٥٤ [٢] .

وظهر التفكير المسيحى عند آباء الكنيسة اللاتين فى القرن الثالث كما ظهر عند آباء الكنيسة اليونان فى القرن الثانى ، فجاء ترتيليان Tertullien فى قرطاجنة للدفاع عن المسيحية ضد الشيع والفرق التى نشأت بداخلها معاديا الفلسفة وأى محـــاولة لتعقل العقائد المسيحية ، ثم أتى بعده مينيسيوس فيلكس Minucius Felix مدافعا عن العقائد المسيحية ضد اتهـــام المثقفين اليونان لها بأنها ضد العقل ، ثم أرنوب Arnobe فى هجومه على اليونان ولاكتانس Lactance فى دعوته للوحى المسيحى . ثم بدأ اللاهوت الدينى فى القرن الرابع على يد القديس هيلير Saint Hilaire de Poitiers بكتاب التثليث والقديس أمبراوز Saint Ambroise الذى يقبل القديس أوغسطين على يديه طقس العماد بعد أن سمع منهجه فى التفسير الروحى للكتب المقدسة [٣] .

٢ — الأفلاطونية فى القرن الرابع :

بدأت الأفلاطونية فى القرن الرابع بشرح ما كروب Macrobe على حلم سيبيون In Somnium Scipionis معتمدا صراحة على أفلاطون وأفلوطين ،

(١) ظهر التفكير المسيحى عند آباء الكنيسة اللاتين فى القرن الثالث وتلاشى فى القرن الخامس ، أما عند آباء الكنيسة اليونان فقد ظهر فى مطالع القرن الثانى واستمر حتى القرن السادس ويلاحظ أنه — نظرا لطول مدته — هو الذى ساهم بنصيب أوفر فى البناء العقلى الدينى لهذه الفترة الأولى من التفكير المسيحى فى العصر الكنسى . أنظر Ibid. p. 45-58

(2) Ibid p. 60-1

(3) Ibid. p. 96-113

فقد نسب سيسرون فى كتابه الجمهورية De Republica الى سيبيون إميليان Scipion Emilien (الأفريقى الثانى) رؤيا مؤداها أنه رأى والده (سيبيون الأفريقى) فى منامه وهو يشير الى قرطاجنة ويتنبأ له بالنصر ويحثه على الخير ويعرفه بأن للشهداء عند الله أحسن الجزاء ويدعوه لأن يتجه الى السماء ، فالجسد فان ، والروح باقية . وقام ماكروب بشرح هذه الرؤيا معتمدا على أفلاطون وأفلوطين ، فأول الموجودات هو الخير Τα ἀγαθόν وثانيها العقل Voûs الذى صدر عن الله والذى يحتوى على نماذج الموجودات وهى المثل . وعندما يتجه العقل إلى نفسه تصدر عنه النفس Anima ، ولما كانت الأعداد والأنواع موجودة فى العقل فالنفوس الفردية موجودة فى هذه النفس الأولى : بعضها يظل قائما فيها ، وبعضها يتحد بالجسد لنسيانه التأمل فينسى أصله الأول . والمعرفة هى الوسيلة التى تستطيع بها النفس أن تتذكر هذا الأصل الأول حتى يتم لها التحرر من الجسد ، وفى أثناء هبوط النفس والبدن تمر بعالم الأفلاك وكل فلك يرمز إلى فضيلة أو الى إستعداد أو إلى ملكة من ملكات النفس حتى تصل إلى الجسد وهو القبر σεμα σομα . وبفضل ما للنفس من ملكة عقلية تحتفظ بمعرفة الله وتتحد به عن طريق ممارسة الفضائل التى تتدرج من أدنى الى أعلى فى أربع مجموعات : الفضائل السياسية (الحذر ، والقوة ، والإعتدال ، والعدل) ، والفضائل المطهرة التى تخلص الروح مما يبعدها عن التأمل ، وفضائل العقل القادر على التأمل ، ثم الفضائل المثالية الباطنة فى العقل الإلهى كنماذج للأشياء المخلوقة . وهذا التحرر بالفضائل هو الذى سيؤدى بالأوغسطينيين فى القرن الثالث عشر وعلى رأسهم القديس بوناڤنتير Saint Bonaventure إلى نظريتهم فى « إشراقية الفضائل L'illumination des vertus » كما أدى من قبل إلى التأثير فى مدرسة شارتر

فى القرن الثانى عشر (١) .

ثم أتى كالسيديوس Chalcidius الذى ترجم محاورة طيماوس لأفلاطون مع شرح بوزيدونيوس Posidonius مقررا ثلاثة مبادىء initia : الله Deus ، والمادة Silva ، والمثال Exemplum . فالله هو الخير الأعم ، وبعده تأتى العناية وهى التى كان اليونان يسمونها العقل Voûs ومن هنا يتضح كيف تركبت العقائد المسيحية على الثقافة اليونانية وتكونت كل عقيدة مسيحية على تصور يونانى يقابلها ـ وبعد العناية يأتى المصير Fatum ، وهو القانون الإلهى الذى يحكم الأشياء كل حسب طبيعته ، أى أن المصير اليونانى أصبح هو القدر المسيحى الخاضع للعناية الالهية من جانب ، ولإرادة الأشياء من جانب آخر . وترتبط بالعناية الإلهية بعض القوى الأخرى كالطبيعة والحظ والصدفة ، وعلى الملائكة أن تقوم بمحاسبة الناس على أعمالهم . وفى الدرجة الثانية توجد نفس العالم أو العقل الثانى الذى يتوغل فى السكون فيحييه ، فالعالم من صنع الله مع أنه فى الزمان والله خارج عن الزمان ، الله اذن هو علة العالم وليس مصدره ، وهكذا ينتهى كالسيديوس الى التوفيق بين الكونيات التى تعتمد على محاورة طيماوس وبين نصوص سفر التكوين ، وبذلك تتكون عقيدة مسيحية جديدة على موضوع يونانى قديم . أما المثال ، فعلى منواله خلقت الصور الحسية المختلفة كما يقول أفلاطون فى نظرية المثل ، والمثل والله شىء واحد وكلاهما خالد . إذن هناك مبدآن فقط : الله فى جانب والمادة فى جانب آخر . واليونان يقولون فى البدء كان العماء Chaos وكانت هناك المادة ὕλη وهى التى يسميها كالسيديوس Silva . ويمكن البرهنة على وجود هذه المادة إما بالتحليل أو بالتركيب ، فالتحليل يؤدى بنا

---

(1) Ibid. p. 115-7

إلى وسيلتين فى المعرفة : الحس والعقل ؛ الحس لمعرفة المحسوس والعقل لمعرفة المعقول . فالأجسام التى أمامنا مكونة من إحساسات وصور ، والتركيب يجمع الصور فى نظـــام متآلف وضعته العناية الإلهية ، أى ان الله هو الذى صور الأجسام ؛ التحليل يؤدى إلى المادة والتركيب ينتهى إلى المثل . وبين المادة والمثال توجد الأشياء المتولدة وهى الأشياء التى تولد صورتها مع الجسم وتسمى بالأنواع المتولدة Species nativae وهى التى سمتها مدرسة شارتر فى القرن الثانى عشر الصور المتولدة Forma nativae (٢) .

وجاء ماريوس فيكتورينوس Marius Victorinus فى شمال افريقيـــا مهاجما المسيحية فى أول عهده بالتفكير الفلسفى ثم اعتنقها وبدأ فى شرح بعض رسائل العهد الجديد وترجم تاسوعات أفلوطين وهى الترجمة التى اعتمد عليها القديس أوغسطين والتى اكتشف فيها أفلوطين . إلا ان أهم ما ساهم به هو لاهوته فى توليد الكلمة الإلهية La génèration du Verbe divin ردا على كانديد الآرى L 'Arien Candide الذى حاول بعقليته الفلسفية ووضوح فكره ان يبين استحالة الله الذى يلد ويولد كما حاول ذلك أريوس Arius الذى رد عليه فيكتورينوس ايضا . لقد أظهر كانديد إستحالة توليد الله اذ أن كل توليد حركة ، والله لا يتحرك ، ولا يوجد شيء قبله يولد منه ، ولا شيء بعده يتولد عنه ، فالوجود تابع لله لا سابق عليه ، الله بسيط بساطة مطلقة لا يحتوى على أى تركيب فيه ، ويسوع المسيح ـ وهو كلمة الله ـ خاضع له ولا يستنكف أن يكون عبده من صنعه ومن خلقه . تصدى فيكتورينوس لهذا التوحيد العقلى الذى لا نجد له نظيراً إلا عند فلاسفة القرن السابع عشر ، فوحد بين الله والوجود

---

(1) Ibid. p. 117-21

والواحد ، فالله وجود سابق عليه . ولما كان هذا الوجود السابق علة للوجود اللاحق ، فكل شيء يصدر عنه إما بالتوليد أو بالفيض . وهكذا إعتمد فيكتورنيوس على الأفكار اليونانية محاولا اقامة بناء عقلى للعقيدة المسيحية ، ففرق بين intellectibilia أى ما هو موجود حقا وبين intellectualia أى ما هو موجود فقط كالموجودات التى تحت فلك القمر مثل العقل والنفس والفضيلة « واللوجوس » ، توجد فوقها موجودات عقلية حق ، فالعقل الساكن فى العالم العلوى يضيء النفس فى العالم السفلى وبذلك يدخل ما هو حق فيما هو موجود ويتحول اللاوجود ـ وهو الوجود فقط ـ إلى وجود ، وهو الموجود حقا . وكذلك الله كان لا وجوداً مطلقا وأصبح وجوداً بالتوليد بعد أن انبثق الوجود الحق من الوجود السابق وبذلك يتولد الابن عن الأب وتكون الكلمة هى الله وليست من صنعه ، وفى هذا يعتمد فيكتورنيوس صراحة على أفلوطين فهناك الواحد كوجود سابق يصدر عنه الوجود كموجود بالفعل (١) .

فى هذا الجو الأفلاطونى الافلوطينى الذى تتكون فيه العقائد المسيحية ابتداء من التصورات اليونانية نشأ القديس أوغسطين (٢) .

---

(1) Ibid. p. 121-5

(٢) ولد القديس أوغسطين سنة ٣٥٤ فى طاجسطيا Tagaste (وهى الآن سوق أراس تبعد حوالى مائة كيلومتر من مدينة عنابة بالجزائر) . وبعد أن أنهى دراساته الأولى فى مسقط رأسه ذهب إلى مادور Madaure ثم الى قرطاجنة Carthage ليدرس الآداب والخطابة اللذين علمهما بعد ذلك فى نفس المدينة . أخذ عن أمه مونيكا Monique منذ الصغر حب المسيح ولكنه لم يعمد ولم يكن يعرف العقائد المسيحية معرفة جيدة ، خاصة وأن حياته كانت مليئة بالإضطرابات النفسية ونزوات الشباب التى كانت تمنعه من تقبلها . وفى سنة ٣٧٣ وهو غارق فى اللهو فى قرطاجنة قرأ محاورة لسيسيرون مفقودة الآن - وهى هورتنسيوس L'Hortensius فبرزت فيه حب الحكمة ، واتصل فى نفس السنة بحلقات المانويين الذين كانوا يدعون أنفسهم أصحاب مذهب عقلى محض لتفسير العالم ولتبرير وجود الشر وللوصول الى الإيمان عن طريق العقل =

٣ — محاورة « المعلم De Magistro » .

« المعلم » من مجموعة المحاورات الفلسفية (١) التى كتبها أوغسطين فى أول عهده بالتفكير الفلسفى سنة ٣٨٩ بعد أن قبل طقس العماد أخيرا على يد القديس امبراوز فى ميلانو سنة ٣٨٧ ونزح إلى مسقط راسه فى أفريقيا عاكفا على نفسه ومؤسسا بذلك أول دير أفريقى .

ويحاور أوغسطين هو أديودات Adéodat «ابن خطيئته» كما يسميه ، وهو من أوائل من انتسبوا الى ديره . كان عمره وقتئذ ستة عشر عاما . ويؤكد أوغسطين فى

= المحض . وقد مال أوغسطين إلى مذهبهم واعتنقه ، وبدأ فى تدريس الآداب كمانوى عدو للمسيحية . ثم عاد إلى قرطاجنة وألف كتابه الأول عن « الجميل والنافع De pulchero et apto » إلا أن الشك بدأ يساوره فى عقائده المانوية وفى أسسها العقلية التى لم تكن فى نظره كافية لإقناعه بصحة المذهب ، فخرج عن الجماعة وذهب إلى روما سنة ٣٨٣ لتعليم الخطابة واستطاع الحصول على كرسى الخطابة فى ميلانو ، وذات مرة ذهب إلى أسقف المدينة القديس أمبرواز Saint Ambroise فسمع منه وعظا يعتمد على التفسير الروحى للكتب المقدسة ، فتفتح قلبه له إلا أنه ظل مغلقا عن المسيحية وعقائدها ولم يتقبلها تقبلا نهائيا ، وآثر إعتناق مذهب الشك الأكاديمى دون أن يحصل على يقين فى أى شىء . وفى تلك الأثناء قرأ بعض النصوص لأفلوطين وجزءا من تاسوعاته فى ترجمة ماريوس فيكتورينوس ، فاكتشف الميتافيزيقا وتحرر من المادية المانوية وعزم على تنقية أخلاقه كما صفى فكره من قبل . ولما لم يكن قد تخلص من أهوائه فما كان بقادر على التحرر نهائيا إلا بعد أن قرأ بعض رسائل القديس بولس خاصة رسالته إلى أهل رومية ، والفصل الخامس بالذات التى يبين فيها القديس أن الانسان فريسة للخطيئة وأنه لا يمكن الخلاص منها إلا بفضل يسوع المسيح . هنا اكتشف أوغسطين ما كان يبحث عنه منذ وقت طويل وتقبل المسيحية فى سبتمبر سنة ٣٨٦ وعمره ثلاثة وثلاثين عاما . وفى هذه الفترة من حياته كتب محاوراته الفلسفية التى تعد من أعمال الشباب إذ يظهر فيها أثر الأفلاطونية المحدثة دون أن يتناول مواضيع الإيمان والعقائد المسيحية التى لم يكن قد توغل فيها بعد .

(لم نشأ أن نعطى بيانا مفصلا عن حياة القديس أوغسطين وعمله فى هذه المقدمة الصغيرة وأرجأنا ذلك إلى ترجماتنا الأخرى لباقى المحاورات الفلسفية وبعض كتبه العقائدية الأخرى)

(١) هذه المحاورات الفلسفية هى : =

اعترافاته أن ابنه قد قال بالفعل كل ماورد على لسانه فى المحاورة إذ أن ذكاءه يفوق ذكاء الكبار خاصة وأن المحاورة كلها كانت جزءا من تثقيفه الأدبى الذى تعهده به أبوه .

ويقوم البناء الداخلى المحاورة على حدس فلسفى ذى جوانب ثلاثة : أولا حدود اللغة وقصورها عن إيصالها الحقيقة وعجزها عن أن تقوم بدورها كوسيلة للتعلم أو للتعليم (١) ، أى أن القديس أوغسطين يقوم بنفى ما هو متعارف عليه حتى الآن خاصا بدور اللغة ، ويصحح ذلك الخطأ الشائع الذى يظنه الكثير صوابا ، وهو ما ينشأ عن العادة ، والعرف ، والتقاليد ، والتفكير السائد أو الموروث (٢) . ثانيا ، يضع أوغسطين أسس نظريته الإشراقية فى كشف حقائق

---

١ — الرد على الأكاديميين Contra academicos سنة ٣٨٦

٢ — الحياة السعيدة (السعادة) De beata vita سنة ٣٨٦ .

٣ — النظام De Ordine سنة ٣٨٦ .

٤ — حديث النفس Soliloquia سنة ٣٨٧ .

٥ — خلود النفس De immortalitate animae سنة ٣٨٧ .

٦ — النحو De grammatica سنة ٣٨٧ (مفقود) .

٧ — مقدار النفس (حرفيا كبر النفس) De quantitate animae سنة ٣٨٧ — ٣٨٨ .

٨ — الموسيقى De Musica سنة ٣٨٧ — ٣٩١ .

٩ — المعلم De Magistro سنة ٣٨٩ .

١٠ — الإرادة الحرة : De libero arbitrio سنة ٣٨٨ — ٣٩٥ .

(1) De Magistro VIII, 22, XI, 37

(2) Bergson : L'intuition philosophique, dans : La Pensée et Le Moavaut, p. 1020-1 .

الأشياء بنور داخلي واتصال مباشر بالموضوعات دون وساطة من لغة أو تصور ، وهذا النور الداخلي هو الله في صورة معلم داخلي مستقر في كل نفس انسانية (١) ، أى أن أوغسطين يثبت حقيقة جديدة يكشف عنها بعد إزاحة أقنعتها ، ويرجع الى الأشياء في بساطتها ووضوحها ويراها على ما هى عليه بحدس مباشر كتجربة حية . ثالثا ، تصبح اللغة عند أوغسطين دليلا على وجود الله ، ويصبح الله عنده باطنا في النفس يظهر من خلال اللغة . وبعد تعميم هذا المنهج يمكن رؤية الله في كل شيء بعد تحليل مظاهر وجودم الإنسانية ، أى أن حدس الفيلسوف هو في أساسه حدس ديني ، ورؤيته الفلسفية هى رؤية إلهية ، وإن شئنا قلنا ان الله نفسه هو الذى يتحدث على لسان الفيلسوف .

ولما كان الحدس الفلسفي يحتاج الى صورة ذهنية متوسطة Une image médiatrice بين الفكر الخالص والواقع المادى حتى يمكن للفيلسوف أن يتلمس ظاهرة مادية من جانب وروحية من جانب آخر يبدأ بها تحليله المشكلة العامة في صورة جزئية ومحددة لها (٢) ـ وجد أوغسطين هذه الصورة الذهنية المتوسطة في اللغة وخاصة في الكلمة . فاللغة ظاهرة مادية اذ أنها صوت يصدر عن الفم ويطرق الأذن ، وهى ظاهرة روحية ـ ان أمكننا أن نقول ذلك ـ إذ أنها معنى مستقل عن صوت الكلمة الذى يختلف باختلاف اللغات المتعددة ، وهنا يتضح منهج أوغسطين في التفكير والعرض فهو يبدأ بتحليل ظاهرة معينة

---

(1) De Magistro XI, 38, XIV, 46 .

يقول أوغسطين في كتاب « الاستدراكات De Retroctione » عن محاورة المعلم: « وفى نفس الفترة ، كتبت كتابا سميته « المعلم » وبعد مناقشة وبحث وجدت أنه لا يوجد معلم يعلم الإنسان أى علم سوى الله كما هو مكتوب في الانجيل : « معلمك واحد وهو المسيح » (Mt. XXIII, 10) De Retractione ch. XII (XI)

(2) Bergson : op. cit. p. 119-20 .

يستطيع من خلالها أن يكشف عن حدسه ويعبر عنه ويبرهن عليه وهو منهج برجسون ـ فى الذهاب من الجزء الى الكل ـ وان كان الحدس نفسه كلا سابقا على الأجزاء التى تتم عليها البرهنة بعد ذلك ـ ويتضح هذا أ كثر فى تحليله ـ كلمة .. كلمة ـ بيت الشعر الذى يختاره من فرجيل ليبين أن الكلمة ما هى إلا علامة على الأشياء الموجودة فى الخارج . (١) وقد أختار أوغسطين اللغة كمادة للتحايل ، أو البلاغه وهى إحدى الفنون السبعة الحرة (٢) ، خاصة وأنه كان يعتبر سيسرون أستاذا له فيها . وقد كان الأدب اللاتينى وعلوم اللغة بوجه عام مادة يستقى منها آباء الكنيسة والفلاسفة فى العصر المسيحى الأول ، اذ أنها كانت جزءا من ثقافة العصر، ولم يستبدل بها الجدل الا بعد أن ترك أفلاطون وشرح أرسطو ابتداء من بويس Boèce فى القرن السادس وظهور إريجين Erigène فى القرن التاسع وبعد الاتصال بفلاسفة المسلمين ابتداء من القرن الحادى عشر (٣) . وهذا لم يمنع من ظهور بعض العبارات المدرسية المتأخرة فى أعمال أوغسطين قبل أوانها مثل « كل، هو موجود بالغير أقل شرفا مما هو موجود بالذات . (٤) » .

ويتعرض أوغسطين الى مشكلة منهجية أخرى وهى مشكلة العقل والسلطة Raison et Autorité أو كما يقول علماء المسلمين العقل والنقل . فالعقل عند أوغسطين لا يستقل بذاته فى ادراك الحقيقة المطلقة بل لابد له فى ذلك من سلطة

---

(1) De Magistro, II, 3-4; Ennéade, I, 2, V. 659.

(٢) الفنون الحرة السبعة (Artium libros) Disciplinorum libros كانت تمثل الثقافة الفلسفية للعصر ، وتنقسم الى مجموعتين : مجموعة ثلاثية وتحتوى البلاغة والنحو والمنطق ومجموعة رباعية تحتوى الحساب والهندسة والموسيقى والفلك ، ويغلب على المجموعة الأولى موضوع اللغة والطابع الكلامى وعلى المجموعة الثانية موضوع العدد والطابع الرياضى .

(٣) أنظر مقدمتنا لكتاب الوجود والماهية للقديس توما الأكوينى .

(4) De Magistro, IX, 25

أخرى هى فى الغالب سلطة الكتاب المقدس ، وهى مشكلة أقرب ما تكون الى مصادر المعرفة منها إلى مناهج المعرفة ، فلكى يكون برهان العقل يقينيا لابد له من الاعتماد على السلطة التى تمحو كل شك وتردد قد يتركه العقل فى البرهان ، ولذلك يلجــأ أوغسطين الى سلطة الكتاب المقدس فى الحقائق الفلسفية وإلى سلطة سيسرون فى تحليلاته للبلاغه (١) ، فقدرة العقل بدون السلطة أقل على الادراك ، والسلطة هى المكملة فى بعض الأحيان بإقناع الجميع .

وسلطة الكتاب المقدس تعنى الإيمان به ، فالإيمان ضرورى للتعقل كما أن التعقل ضرورى للإيمان . لم يرض أوغسطين عن منهج المانويين فى الوصول الى الكتب المقدسة عن طريق المعرفة العقلية المحضة وأراد الوصول الى فهم مايعلم عن طريق الإيمان بالكتب المقدسة. صحيح أن العقل يجب أن يمهد لبعض حقائق الإيمان مع ان هذه الحقائق لا يمكن البرهنة عليها ولكن من الممكن البرهنة على أنه يمكن الاعتقاد بها وتلك مهمة العقل . فالعقل يسبق الإيمان ، ولكن هناك عقلا آخر يتبعه . ويعتمـــد أوغسطين فى ذلك على نص من كتاب النبى أشعيا Nisi credideritis, non intelligentis يجب الإيمان بحقائق الوحى حتى يمكن تعقلها بعد ذلك . ويضع أوغسطين منهجه هذا فى عبارة مشهورة له : اعقل كى تؤمن وآمن كى تعقل Intellige ut credas, crede ut intelligas وقد عبر القديس أنسيلم فى القرن الحادى عشر عن ذلك بقوله « الإيمان الباحث عن العقل Fides quarens intellectum (٢) .

---

1 - Ibib. V, 14-5

2 - E. Gilson : La philosophie au moyen-age p. 126-7

انظر أيضا مقدمتنا لكتاب Proslogion للقديس أنسليم .

٤ ــ حدود اللغة :

اللغة عاجزة عن أن تؤدى مهمتها فى التعبير Expression والإيصال Communication ؛ فهى قاصرة عن التعبير لأن الشعور لايستطيع العثور على مرادف لأداة الشرط « إذا » حتى يتيسر شرحها [١]، هى عاجزة إذن عن أن تبين معانى الكلمات ، وذلك لأنها لاتستطيع أن تعبر هذه المسافة بين اللغة والشيء ؛ ولا يمكن باللغة أن نحصل على الأشياء ؛ فالشك والشرط وكل مايعبر عنه فى النحو بالصيغ الانشائية (الرجاء ، التمنى ؛ التعجب ، الامر ؛ الشرط..الخ) موضوعات شعورية محضة لايمكن الإشارة اليها بالكلمات .

وليست مهمة التعبير إيصال الحقائق ، بل قد تكون مجرد تعبير عن مضمون النفس كما نلاحظ ذلك فى صراخ الخائف ؛ وصلاة المؤمن ؛ وهذيان المجنون ؛ وثرثرة الثرثار ؛ وغناء المنبسط ؛ ومناجاة الرب ... ، الخ ، فعندما أغنى لا اعلم أحدا ، بل إن مايعجبنى فى الغناء هو اللحن لا الكلام ،وقد أغنى بدون كلام [٢] وعندما اصلى لا أعلم أحدا ، بل أرجع إلى أعماق نفسى لتأمل مابداخلها من حق، بل لاتحتاج صلاتى الى كلمات على الاطلاق إلا ان أردت ان أكون واعظا أو منافقا [٣].

وليست اللغة ضرورية فى التعبير، إذ يمكن التعبير بالإيماء والحركة (رقص أو تمثيل) وبالاشارة [٤] ، وبذلك تتحول اللغة من نطاق القول إلى نطاق

---

1 - De Magistro, II, 3
2 - Ibid. I. 1, VII, 19
3 - Ibid. 1,2
4 - Ibid III, 5-6, X, 29-30

الفعل ، ومن القراءة للكتابة ، ومن الشفهى للتحريرى ، ومن النطق للنظر ، ومن الفهم للرؤية ، ومن السمع للبصر، ومن الأذن للعين ، وتكون الحركة علامة على الشيء كالكلمة تماما ، باستثناء حالة واحدة لا يمكن الاستغناء فيها عن الكلام عندما يسألنى أحد ما الكلام ، ويكون كلامى حينئذ فعلا لا قولا . هناك اذن أشياء كثيرة - إن لم تكن كلها باستثناء واحدة - ندل عليها بدون علامات . ويذكرنا ذلك بأبحاث الأصوليين المسلمين عن فحوى الخطاب أو لحن الخطاب، فاللفظ يدل على الشيء لا بنفسه بل بالإشارات المصاحبة له (١) ، وبذلك يمكن الاستغناء عن اللغة تماما .

بل إن الكلمة أضيق نطاقا من العلامة ، فكل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة، الحركة علامة للبصر ، والموجودات علامات للخالق بمعنى أنها آيات له (٢) «أنظر إلى هذه الشمس، وإلى هذا النور الذى يغمر كل شيء ويغطيه أمامك ، وانظر إلى القمر وإلى باقى النجوم ، وإلى الأرض والبحر وإلى الأحياء التى تولد والتى لا حصر لها ، ألا يعرض الله والطبيعة هذا كله أمام الأعين (٣) » .

وليس غرض اللغة التعبير عن الحقائق وإيصالها فحسب بل قد تكون أحيانا دعوة للعمل ، فيطلب السائل أمرا لينفذه المستمع أى أنه يفهمه فهما عمليا ، وبذلك نعرف المشى بالمشى فعلا والحركة بالحركة بالفعل ويتم تفسير العلامة بالشيء نفسه (٤) . وبذلك يمكن الاستغناء عن العلامات فى التعليم ، فبدل أن يقوم

---

1 - H. Hanafi : Les méthodes d'exégèse p, 226-33

2 - De Magistro, IV, 8

3 - Ibid. p. X, 32

4 - Ibid. III, 6

المعلم بشرح طريقة صيد العصافير يرى التلاميذ صائدا للعصافير وهو يقوم بفعل الصيد (١) وبذلك يعد أوغسطين من رواد المربين الذين يعتمدون على المناهج السمعية البصرية Les méthodes audio-visuelles فى التعليم . وهنا نذكر قول عائشة عندما رأت الرسول يتعبد ويصلى ليلا : « كان يتأول القرآن » .

واللغة قاصرة عن أيصال أى فهم مشترك بين المتحدث والسامع بسبب عدم تحديد الألفاظ ، فكل منهما يفهم اللفظ كما يريد لا كما يريده الآخر ، فينشأ عن ذلك ظواهر عدم الفهم أو سوء الفهم إن لم نقل الفهم المضاد . فقد يتحدث إنسان ما ولا يفهمه إلا البعض أما البعض الآخر فلا يفهم شيئا أو يفهم شيئا آخر ، ولن يغنينا التعريف شيئا لأن التعريف يصدق على الكلمات لا على الأشياء ، وعلى الأسماء لا على المسميات ، بل إن التعريفات الصحيحة للكلمات نادرة إن لم تكن مستحيلة ، ومن ثم ندخل فى مناقشات عدة دون تحديد للكلمات ، الأمر الذى يسبب خلافات فى الفهم ، خاصة وأننا مهما سمعنا من كلمات فقد يستعملها أهل اللغة فى معان غير معروفة لنا وبذلك لا نفهم منها شيئا (٢) .

أقصى ما تستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملا مساعدا ، منبها على الاشياء ، دالا عليها ، مثيرا للحقائق فى الذاكرة (٣) ، فإن كانت اللغة عاجزة عن التعليم فهى قادرة على إحياء الذاكرة ، وبذلك تكون المعرفة تذكراً حسب

1 - Ibid. X, 32

2 - Ibid. XIII, 43 - 4

3 - Ibid. IX, 25, XIV, 45

نظرية أفلاطون المشهورة (١) ، فما الكلمات إلا علامات على الأشياء ، فاذا كانت الكلمة صوتا يطرق الأذن فى الحديث فالاسم معنى فى النفس يثير الذاكرة

---

(1) Ibid. II, 2

تحظى نظرية التذكر فى محاورة « المعلم » بتقدم ملحوظ قبل أن تتحدد أبعادها نهائيا فى كتاب الاعترافات « De Confessiones » ، وفى كتاب « التثليث De Trinitate » وقد ظهرت لأول مرة فى المحاورات الأولى التى أجراها أوغسطين فى كاسيسياكوم Cassiciacum - وهى ضاحية جميلة من ضواحى ميلانو - ظهرت وكأنها ملكة حسية مهمتها جمع الانطباعات الحسية من الخارج وحفظها ، ولكنها تبدو فى هذه المحاورة كأنها كنز يحتوى على الحقائق الخالدة التى لا يستطيع العالم الحسى الخارجى تقديمها .

والذاكرة بوصفها تذكر موجودة عند الفلاسفة فى صور ثلاثة :

الصورة الأولى عند أفلاطون وأفلوطين وبورفيروس ومؤداها أنه لما كانت النفس سابقة فى وجودها على البدن حصلت على العلوم فى هذه الحياة السابقة ولما هبطت إلى البدن عقابا لها على خطيئة أرتكبتها نسيت كل شيء بعد اتحادها بالمادة . كان أوغسطين على علم بهذه النظرية خاصة وأنه قرأ فقرات عديدة من أفلوطين وبورفيروس إبان تحوله المسيحية . ولما كانت الكتب المقدسة لا تنص صراحة على ذلك إن لم تنص على العكس فقد خلقت النفس من الإنسان الأول (Gen. II, 7) ولم يقم الإنسان بأى عمل خيرا كان أم شرا قبل الولادة (Ro. II : II) فلما لاحظ أوغسطين ذلك بنفسه فى « الاستدراكات » كان لزاما عليه أن يرفضها . صحيح أنه فى تحليله للارادة الحرة ، يعرض لنظرية أفلاطون كأحد احتمالات أربعة لتفسير أصل النفس ولكنه لا يتبناها ، وتظل عدالة الله قائمة حتى مع احتمال صحة هذا الفرض (De Trinitate, XII, XV, De Civitate Dei X, XXVI)

والصورة الثانية هى مذهب الأفكار الفطرية عند ديكارت وليبنتز ، فقد خلق الله النفس وخلق فيها الأفكار والمبادىء الأولى للعلوم ، ويمكن للعقل بعد ذلك أن يقيم على هذه المبادىء علومه بالمنهج الاستنباطى . وقد كان فى إمكان أوغسطين قبول هذه النظرية لأنها لا تعارض الإيمان إلا أنه يصرح فى محاورة « النظام De Ordine » بأن الذاكرة ملكة حسية محضة غير ذى فائدة للحكيم الذى يقوم بتأمل الحقائق الخالدة وبرؤيته لله ، كذلك لا تؤدى تحليلاته للذاكرة فى « حديث النفس Soliloquia » وفى مقدار النفس « De quantitaté animae » إلى مذهب الأفكار الفطرية .

المعرفة (١) . وإذا سألنا عن اشياء أدركناها من قبل، فإن سؤالنا يثير فى النفس الصور الذهنية التى طبعتها هـــذه الأشياء فيها والتى حفظتها الذاكرة ، فإذا استرجعناها ظننا أننا نرى الأشياء الآن مع أننا رأيناها من قبل ، وهذا ما يسميه برجسون « التعرف الخاطىء La fausse reconnaissance » لإثبات الحاضر الجديد دائما ، ومحو أى إمكانية للتنبؤ به (٢) ، فنحن نتحدث عن هذه الصور الذهنية ونظن - عن حسن نية - أننا نتحدث عن الأشياء الحاضرة ، وكذلك يجيب الآخر عن سؤالى بفعل الصور الذهنية التى لديه عن الأشياء والتى أثارتها كلماتى (٣) .

بل إن هناك علامات على علامات أى أن هناك علامة من الدرجة الثانية فالكلمة علامة على الاسم ، والإسم علامة على مسماه ، وبذلك تخلق اللغة من داخلها عالما من الرموز يحجب الأشياء نفسها ، ويحول دون الوصول اليها والكشف عنها (٤) ; وان كان كل اسم كلمة فليست كل كلمة إسما ؛ لأن حروف الجر وأدوات العطف والشرط والاستفهام كلمات دون أن تكون أسماء ، والحرف لا يدل على شىء ،ومن ثم فالكلمة لا تدل على شىء ، وبذلك تدل العلامة

= أما الصورة الثالثة فهى التى يعرضها أوغسطين فى هذه المحاورة . وموضوع التذكر ليس هو الماضى بل الحقائق الأبدية الخارجة عن الزمان ، أى تذكر الحاضر ، فالنفس – وهى صورة لله – تحتوى على الحقائق الأبدية ، وعندما تتم لها معرفتها بفضل من الله تتحقق مما كان موجودا فيها ضمنا، وبهذا المعنى تكون المعرفة تذكرا . يحتفظ أوغسطين إذن بلفظ «تذكر» مستبدلا بمعناه الأفلاطونى معنى إشراقيا .

1 - De Magistro, V, 12.

2 - Bergson : Le sonvenir du présent et la fausse reconnaissance, dans : L'Energie spirituelle p. 115.

3 - De Magistro, XII, 39.

4 - Ibid. IV, 7 - 9.

على نفسها دون أن تحتاج لشيء تدل عليه ، فالكلمة علامة للفعل والحرف على السواء ، تدل بنفسها (١) كما تدل العلامات على بعضها البعض ، فكلمة حرف عطف « تدل على » و ، « ثم » ، « إذن » ... الخ التي هي علامات على لا شيء وبذلك تدور اللغة في حلقة مفرغة مع نفسها دون أن تخرج من هذا الحصار الذي فرضته العلامات عليها وفصلتها به عن العالم الخارجي (٢) .

وأكثر من ذلك فإن الكلمة ليست إلا صوتا يطرق الأذن مفرغة من كل معنى وخالية من كل شيء (٣) ، واذا كان لها معنى فهو - أولا وقبل كل شيء -

---

1 - Ibid. IV, 10.

2 - Ibid. V. II

3 - Ibid. II, 4

تحيل التفرقة التي يقوم بها أوغسطين بين Verbum وبين nomen إلى النظريات العديدة لحل مشكلة الكليات في القرن الثاني عشر . فقد تساءل بورفيروس Porphyre في آخر ايزاجوجي Isagoge عن الأفكار الكلية : هل هي حقائق موجودة في عالم الأعيان أم مجرد أفكار في عالم الأذهان ؟ وأجاب روسلان Roscelin على ذلك بأنها مجرد كلمات وأصوات إذ لا يوجد في الخارج إلا الأفراد ؛ والكلمات التي تنطبق على الأفراد ليست أشياء ، أي أن روسلان يجعل من الكليات مايسميه Verba أي مجرد كلمات تطرق الأذن.

ولكن أبيلار Abélard لم يرض بهذا الحل ورأى أن وراء الكلمات أفكاراً ، والاسم خطاب ذو مضمون له دلالة أي أنه واقعة فكرية ، وهذا قريب مما يسميه أوغسطين nomen المشتقة من noscere بمعنى يعرف ، فالإسم أقرب إلى النفس المفكرة لذلك يسمي يوحانا السالزبوري Jean de Salisbury (١١١٥ - ١١٨٠) أبيلار مؤسس الفرقة الإسمية Secta nominalis .

وتختلف هذه الاسمية عن إسمية القرن التاسع عشر عند جون ستيورت مل J. S. Mill وتين Taine والفلاسفة التجريبيين بوجه عام ، فالاسم عندهم ليس إلا علامة حسية (وهي مايسميه أوغسطين verbum أي كلمة ، ويصبح عنوانا étiquette لتعيين مجموعات الأفراد التي تتم معرفتها بالتجربة ؛ وبذلك يكون الاتجاه الاسمي عند أبيلار أقرب مايكون إلى اتجاه تصوري Conceptualisme .

==

صوت متقطع يصدره الفم وتدركه الأذن (١) ، بل إن المترادفتين عند أوغسطين هما نفس الكلمة فى لغتين مختلفتين مثل nómen ، ὄνομα أى أن الترادف ما هو إلا مجرد إختلاف صوتى (٢) .

وليست كل كلمة علامة ، لأن العلامة هى ما يدل على شىء ، وكلمة Nihil (عدم) تدل على شىء ، أو هى تدل على شىء غير موجود (٣) ، وهذا ما ينتهى إليه برجسون أيضا فى تحليله للعدم le Neant ، والنفى la Négation ، والفوضى le Désordre والممكن le Possible (٤) .

اللغة إذن قاصرة تماما عن تعليم الأشياء ، فالكلمة لا تعطى الشىء ، وبين

= ولا يوجد لدينا دليل على اطلاع أبيلار على محاورة « المعلم » مع أن أعمال أوغسطين كانت مقروءة فى ذلك الوقت ، فقد كان أبيلار على علم بأعمال بويس Boèce وأرسطو . فالوحدة المنطقية وراء إسم « إنسان » فى قولنا « زيد إنسان » لاتصدق إلا على المحمول فى القضية ، أى أن الإسم الكلى ليس شيئا Res ، والشىء الذى يدل عليه الاسم هو الطبيعة الفردية فى صورة حسية يقوم الذهن بتجريدها ، وبذلك يلحق أبيلار بأرسطو ويلحق بهما توما الأكوينى فيما بعد .

يهدف أوغسطين من تحليلاته إلى إعلاء قدر الشىء نفسه فوق قدر العلامة وإلى إثبات أن قيمة العلامات والأسماء أقل بكثير من قيمة الأشياء التى لاتتم معرفتها إلا من المعلم الداخلى .

(1) De Magistro, IV, 8-10

الرواقيون ـ من بين الفلاسفة القدماء الذين درسوا طبيعة الكلمة ـ هم أصحاب النظرية القائلة بأن الكلمة مجرد هواء مطروق . وقد تبنى آباء الكنيسة هذا التعريف خاصة عند ترتيليان Tertullian والقديس بازيل Saint Basile .

(2) De Magistro, VI, 7

درس علماء المسلمين مشكلة الترادف ، وهل هناك مترادفات فى القرآن أم لا ؟ وذلك لنفى وجود اللغو وتحصيل الحاصل عن الوحى .

(3) De Magistro, 11, 4

(4) Bergson : Le Possible et le Réel, dans : La Pensée et Le Mouvant, p. 106—13, aussi, L'évolution créatrice p. 275 - 97

اللغة والعالم مسافة لا يمكن عبورها ، (١) واذا أعطيت لى علامة وأنا أجهل الشيء فلن أستطيع أن أعرف من العلامة ذلك الشيء ، وان كنت أعرفه من قبل فماذا تفيدنى العلامة (٢) . النفس بطبيعتها تتجه نحو الأشياء لا نحو العلامات (٣) ، لذلك يجب الاتجاه مباشرة نحو الأشياء المعنية لا نحو علاماتها ، وإن كانت معرفة العلامة افضل من العلامة نفسها فإن الشيء نفسه أفضل من معرفة العلامة ومن العلامة على السواء (٤) . إنى أتعلم من الشيء ، أما الكلمة فلا تعطى إلا الكلمة .

الله وحده هو القادر على تعليم الأشياء باللغة عن طريق الوحى (٥) ، فالوحى يعطى الأشياء نفسها لا علاماتها ، وقد أعطى الحوارى القدرة على الكشف عن الأشياء دون الكلمات (٦) . وأقصى ما يمكن عمله هو الإعتقاد فى الكلمات عن إيمان لا عن علم (٧) ، حتى يمكن فهم الكلمات بعد ذلك كما تقول

---

(1) De Magistro, I,2
(2) Ibid. X, 33 — 5, XI, 36
(3) Ibid. VIII, 22 — 4
(4) Ibid. IX 26 — 8
(5) Ibid. I, 2, V, 15

(٦) يشابه أوغسطين فى هذا المقال إدموند هوسرل فى دعوته إلى الأشياء ذاتها Die Sachen selbst والاتجاه نحوها عن طريق الحدس المباشر والرؤيا الواضحة الأشياء بوصفها خبرة حية فى الشعور الداخلى بالزمان ، فان كان المعلم الداخلى عند أوغسطين هو هو الوسيلة للحصول على الأشياء ذاتها فالفينومينولوجيا عند هوسرل وسيلة أيضا لذلك . Ideen Ip. 35.

(٧) يبين أوغسطين أن المعرفة العقلية الحقيقية أو العلم أو معرفة الأشياء لاتكون ممكنة إلا عن طريق المعلم الداخلى أى المسيح ، بينما الكلمات التى تنبهنا من الخارج عن طريق المعلم الانسانى لاتعطينا إلا الاعتقاد . إذن يميز أوغسطين بين فعلين من أفعال الشعور : المعرفة والاعتقاد فإذا كان الاعتقاد نوعا من الرضا أو التسليم Consentement كما يقول توما الأكوينى =

الآية : إن لم تؤمنوا فلن تفهموا (أشعيا ٨ : ٦) ، فأنا لا أفهم كل ما أومن به ولكن يمكنني أن أفهم بعض ما أومن به ، فأنا أعلم ما أفهمه لا كل ما أومن به (١).

= فالعلم هو ما يسمى عادة بالحكمة ، إلا أن العلم هو موضوع العقل السفلي الذي يرى الأشياء محددة بالزمان والمكان ؛ ولا يحتاج إلى أي إشراق أو مساعدة من المعلم الداخلي ، ولا يؤدي ضرورة إلى الفضيلة ، أما الحكمة فمكانها العقل العلوي ، وموضوعها الحقائق الأبدية والأفكار الالهية ، وهو محصول الاشراق ويؤدي يقينا إلى الفضيلة والسعادة . وقد إحتفظ القديس بونا فنتير Saint Bonaventure بنفس التفرقة بين العلم والحكمة ، فالتأمل العقلي المحض لا يؤدي إلى الحقيقة المطلقة التي يتم الحصول عليها عن طريق الحكمة .

1 - De Magistro, XI, 37

يعد القديس أوغسطين من أوائل الذين وضعوا هذه العبارة المشهورة Fides quarens intellectum التي ستصبح فيما بعد أول عنوان يقترحه القديس أنسيلم لكتابه Proslogion (أنظر ترجمتنا لأنسيلم في الجزء الثاني من هذا الكتاب) والذي تظهر فيه آثار القديس أوغسطين فالايمان سابق على العقل (أنظر آخر الفقرة السابقة من محاورة المعلم) ، ويتبع أوغسطين هذا المنهج أيضا في « الارادة الحرة De Libero arbitrio » وفي « فائدة الاعتقاد De utilitate credendi ضد المانوية التي تزعم البدء بالعلم . وليس القديس أوغسطين من دعاة الايمان المطلق Fideisme كما هو الحال عند هويه Huet ؛ كما أنه ليس من دعاة السلفية Traditionnalisme مثل بونالد Bonald ولامنيه Lamennais حيث تبدأ كل معرفة حقيقية بالايمان . يميز أوغسطين بين نوعين من العقل : العقل الأول وهو قريب من الحس البديهي وسابق على الايمان فوجود الله من الحقائق التي يدركها الحس البديهي السابق على الايمان لأنه من غير المعقول الايمان بسلطة الله أي بسلطة الكتاب المقدس دون الايمان بالله نفسه ؛ وهذا هو معنى « آمن كي تعقل » أما العقل الثاني فيأتي بعد الايمان للقيام ببحث متعمق يؤدي إلى تأمل الحكمة الموصلة إلى السعادة ، ومن مهمته التفكير اللاهوتي الصرف في أسرار لا يمكن للعقل الوصول إليها بالبراهين . فالايمان بالله عند أوغسطين يؤدي إلى إثبات الموجودات الطبيعية أما توما الأكويني فإنه يبدأ بالموجودات الطبيعية لاثبات وجود الله . وكل حقيقة معقولة يتم الحصول عليها بالفلسفة تدخل في نطاق الايمان عند أوغسطين ، ولا تدخل في نطاق الايمان عند توما الأكويني . وإن كان هذا الأخير يفرق بين الايمان الانساني القائم على سلطة المخلوقات والايمان بخوارق العادات La foi surnaturelle القائم على سلطة الله ، فإن القديس أوغسطين لا يفرق بينهما ويتناول في محاورة « المعلم » كلا الايمانين معا .

ومهما كانت الأسباب التى دفعت بالقديس أوغسطين إلى اتخاذ مثل هـذا الموقف السلبى من اللغة إلا انه يعود من جديد فيعتبر هذا الموقف نقطة البدء فى تفسير الكتاب المقدس ، اذ أن اللغة هى أول اتصال بيننا وبينه نبدأ منها عندما نريد فهمه وتفسيره ، ومن ثم تلزم قواعد مضبوطة للتفسير تقوم أولا على مبادىء لغوية محكمة. وهذا ما فعله أوغسطين ثمانية أعوام بعد محاورة « المعلم » فى كتاب « العقيدة المسيحية » De Doctrina christiana ، سنة ٣٩٧ بل بعد سبعة وثلاثين عاما لان الكتاب الرابع من العقيدة المسيحية أضيف فى سنة ٤٢٦ . فإذا كانت محاورة المعلم قد بينت إستحالة الانتقال من الكلمة للشىء فإن كتاب « العقيدة المسيحية » يبين إمكان ذلك . واذا كانت محاورة « المعلم » تغفل المعنى باعتباره وسطا بين الكلمة والشىء فإن كتاب « العقيدة المسيحية » يؤكد دور المعنى فى الانتقال من الكلمة إلى الشىء ومن اللغة إلى الفكر (١) . وقد ظهر هـذان الموقفان المتضادان عند المسلمين أيضا ، فالصوفيون من دعاة النظرية الإشراقية ـ كالقديس أوغسطين فى محاورة « المعلم » ـ يرفضون أن تكون اللغة نقطة بداية فى التفسير ، والأصوليون من دعاة منطق اللغة الذى يضع المبادىء الأولية اليقينية لتفسير محكم مضبوط مثل القديس أوغسطين فى كتاب « العقيدة المسيحية » (٢) ، بل ان الآيات التى تحتمل المعنى المجازى الذى يؤكد القديس أوغسطين وجوده فى النصوص الدينية فى كتاب « العقيدة المسيحية » ـ نراه يفسرها تفسيرا شيئيا فى محاورة « المعلم » ، فقول القديس بولس « لم يكن فى المسيح نعم أو لا بل كانت فيه نعم فحسب » (كورنثة (٢) ، ١ : ١٩) : يكشف

---

1 - De Doctrina chrisitiana, Liber Secundus

2 - H. Hanafi : Les méthodes d'exégèse, Appendice, la méthode existentielle p. 509 - 20

عن المعنى المجازى للحرفين « نعم » و « لا » ويدل على الصورة الفنية التى تعبر عن المسيح كوجود وإثبات لا كعدم ونفى ، إلا أن القديس أوغسطين يفسر الآية تفسيرا شيئيا حسب نظريته فى التفرقة بين العلامة والشيء ، فالمسيح خال من الحرفين « نعم » و « لا » بوصفهما علامتين ولكنه يتحقق بالشيء الذى يرمز له الحرف « نعم » (١) .

ومما يدعو للعجب أن هناك تياراً فى الفلسفة المعاصرة يعتبر اللغة موطن الحقيقة التى يتم الكشف عنها من خلال اللفظ ؛ فالمعنى الاشتقاقى الأول للكلمة يكشف عن الوجود الذى يتخذ من اللفظ مرآة له ، فاللغة هى موطن الوجود Die Sprache ist das Haus des Seins . بل اللغة موطن حقيقة الوجود Die Sprache ist das Haus des Wahrfeit des Seins (٢) .

٥ — النظرية الإشراقية :

لما كانت اللغة عاجزة عن إيصال الحقيقة وبالتالى إستحالة التعلم عن طريق التلقين لم يبق اذن إلا أن تنكشف الحقائق فى النفس بالتأمل والعكوف على الذات ؛ وبذلك ينحصر دور اللغة فى التنبيه على الأشياء التى يراها المتأمل بعين بصيرته ؛ ويدركها بحدسه ؛ ويلمسها بشعوره ؛ ويحياها بنفسه (٣) ، ولن يفيد السائل سؤاله شيئا إن لم يحيى بنفسه ويختبر ما يسأل عنه وما يود سماعه ، وفى هذه الحالة فقط يتم العلم له ، فالكلمات سواء عند من

---

1 - De Magistro V, 14

2 - M. Heidegger : Uber den Humanismus p. 25 et p. 38 (éd. bilangue, Paris, Aubier 1957)

3 - De Magistro, XI, 38

يختبر ومن لايختبر (١) ، فإذا ما وجهت إلى من يختبر سؤالا فإنه يعرف الإجابه قبل أن أدله عليها وأتفوه بها ، ولذلك فإنى لا أعلم أحدا شيئا عندما أقول له الحقيقة ، مادام يتأملها فى باطنه ويرى الأشياء نفسها التى أتحدث عنها بعد أن يكشفها الله له فى باطنه (٢) ، فالمعلم الذى يظن أنه يعطى تلاميذه شيئا معلم مخطىء ، وكذلك التلميذ الذى يحسب أنه يتلقى من أستاذه شيئا ، والمدرسة التى يرجى منها تلقى العلم لن تستطيع القيام بما عهد به إليها . كل منا يتعلم من نفسه ، حسب قدراته الداخلية ، الإنسان معلم ومعلم ، وتلميذ ومدرسة فى آن واحد .

ومهمة السؤال إثارة ذهن المسؤول ، فإذا توالت الأسئلة تمت الإثارة واستطاع أن يكشف بنوره الداخلى عن الأشياء نفسها التى هى موضوع السؤال، وقد يتم هذا الكشف خطوة خطوة حسب استعداد كل فرد ، أما كلماتى فلن تعلمه شيئا البتة . وهناك إحتمالات ثلاثة عندما أتكلم : إما أن يجهل السامع حقيقة ما أقول ، وبذلك لن يحصل إلا على الظن أو الشك أو على أكثر تقدير سيؤمن به ويتقبله ، وإما ألا يجهل كذب ما أقول ، وفى هذه الحالة يقوم بمعارضته ورفضه ، وإما أن يعلم حقيقة ما أقول فيؤيده ويثبته ، وفى الحالات الثلاث لم تعلمه كلماتى شيئا (٣) . إن رؤية الأشياء فى باطن النفس تشجب سماع الكلمات وتمحو الفائدة منها (٤) .

والنظرية الإشراقية هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن القضاء بها على العدم الذى كشف عنه تحليل اللغة وعجزها عن إيصال الحقيقة ، فتلميذ الأبيقوريين الذى لا يؤمن بخلود النفس ومع ذلك يريد التبشير به ـ وهذا ما يسميه سارتر بمواقف

---

1 - Ibid. XII, 39
2 - Ibid. XII, 40
3 - Ibid. XII, 40
4 - Ibid. XIII, 41

الكذب والنفاق وسوء النية (١) ـ هذا التلميذ لن يتم له ما يريد لأنه لا يعلم الشيء نفسه فضلا عن أنه عاجز عن إيصال أى شيء لمحدثه عن طريق الكلام ، فالكلام لا يعبر عن فكر المتحدث بدليل مواقف الكذب والنفاق ، بل إن الكلام قد يخبيء مضمون النفس الحقيق فى الخداع والإيهام . والنظرية الإشراقية هى التكميلة إذن بأن يكون الإنسان صادق القول لأنه يعبر عما فى نفسه دون زيادة أو نقصان (٢) . كما أننا عند الحديث لاتتطابق كلماتنا مع الأفكار ، فقد نقول شيئا ونفكر فى شيء آخر ، وقد لانريد أن نقول شيئا ومع ذلك نقوله رغما عنا ، وقد نقول شيئا ثم نقع فى زلات لغوية عديدة . فلو لم يعلم مستمعونا من قبل الأشياء التى نتحدث عنها لما فهموا شيئا من كلامنا (٣) .

وكما أدى تحليل اللغة إلى النظرية الإشراقية أدت النظرية الإشراقية بدورها إلى وضع اللمسات الأولى فى نظرية أوغسطين فى الصواب والخطأ الناشئين عن حرية الإرادة التى سيخصص لها آخر محاوراته الفلسفية العشرة وهى « الإرادة الحرة De libero arbitrio » فالخطأ لا يرجع الى النور الداخلى الذى لا يخطىء بل يرجع الى الإرادة الحرة خيرة كانت أم شريرة ، النور لايخطىء فى الإضاءة بل العين هى التى تخطىء فى الإبصار (٤) .

والنظرية الإشراقية ليست طريقا للمعرفة فحسب بل هى أيضا وسيلة للحصول على السعادة ، فالمعرفة الحق هى معرفة الحقائق الأبوية من المعلم الداخلى، وأساس

---

1 - J. P. Sartre : L,Etre et le Neant. P. 85—111

2 - De Magistro, XIII, 41-2

3 - Ibid. XIII, 42

4 - Ibid. XI, 38

هـذه الحقائق وجود الله . يـكشف الله عن نفسه داخل الفرد وتتم لهذا الأخير معرفته به . وفى هذه المعرفة كذلك توجد السعادة الحقيقية ، بعد أن يغمر النور الداخلى النفس بالفرح والنشوة (١) ، وهنا يتفق القديس أوغسطين مع الإمام الغزالى فى جعلهما الله موضوع المعرفة والسعادة فى آن واحد .

٦ — المسيح هو المعلم الداخلى :

لا تحتوى النظرية الإشراقية على نقد للغة ونظرية فى المعرفة فحسب بل هى حدس دينى أصيل قوامه وجود الله فى النفس وانكشافه فيها، فالله عند أوغسطين ليس تصورا مجردا تتم البرهنة عليه بحجج فارغة وجدل عقيم ، بل هو وجود فعلى فى النفس وفى الكون يراه الناس ويشعرون به ، هو حقيقة باطنية يشعر بها كل فرد ،أى أن الله لا ينكشف إلا من خلال الذاتية كما يصرح بذلك كيركجارد Kierkegaard (٢) . المعلم الداخلى اذن دليل على وجود الله قائم على استحالة التعبير والإيصال عن طريق اللغة ، كما ان الإرادة الحرة De libero arbitrio دليل آخر يقوم على حرية الإرادة والتصرف ، وبذلك يظهر الله من خلال ظاهرتين شعوريتين هما اللغة والفعل أو الكلام والسلوك ، أو القول والعمل (٣).

---

1 - Ibid, XII, 40, XIV, 46.

2 - Kierkgaard : Post-Scriptum aux miettes philosophique p. 125 — 66.

(٣). يبحث القديس توما الأكوينى — أيضا — فى المسألة التاسعة من كتاب الحقيقة « De Veritate » موضوع المعلم ، وفى المقالة الأولى منه يبحث المعلم كما يتصوره القديس أوغسطين . والحل الذى يرتضيه توما الأكوينى موافق لحل أوغسطين إلا أن توما الأكوينى يعتمد فى تحليله على علم النفس الأرسطى الذى ينتقل فيه العقل من القوة إلى الفعل أى من الجهل إلى العلم ؛ وعلة هذا التحول لا توجد خارجنا فى العالم الحسى أو فى معلم إنسانى بل توجد فينا ،

لم يعد الله اذن موجودا خارجا عن العالم ، من فوقى ومن تحتى ، من ورائى ومن أمامى ، رغما عنى وضد ارادتى ، سواء نمت أو صحوت ، غفوت أم استيقظت ، كسلت ام نشطت والا لكان الله عاطلا عنى لا شأن له بى وأكون أنا من المعطلة الذين يسلبون الله وظيفته ان لم يسلبوا وجوده نفسه . أصبح الله اذن فى داخلى ، مصدر علمى ، ومنبع النور الذى يدرك به عقلى ، يوجد عندما يؤرقنى بنوره، وعندما ينفث فى من روحه، وعندما يهبنى من لدنه علما، وكذلك أوجد عندما أسمع هذا الهاتف الباطنى مصدر علمى ومهبط وحيى. يظهر الله اذن فى هذا العالم الشعورى وكأنه قانونه الأوحد ونسيجه الباطنى ، أى أن الله

= كل علم هى العقل الفعال، وهى ملكة خاصة بالنفس الانسانية (Mens عند اوغسطين) أى نور عقلى فطرى. فالمبادىء الأولى لم تكن فطرية بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة بل يحصل عليها العقل بالتجريد ابتداء من المعطيات الحسية ، وهى ليست نتيجة التعلم ، بل موجودة من قبل كمصدر للعلم ، ونواة له يمكن إدراكها إدراكا حدسيا بالعقل . نحن نحصل على العلوم من هذه المبادىء الأولى ونسترشد بالنور العقلى للحصول على نتائج جديدة إما عن طريق التجربة ، أو بمقارنة النتائج المعروفه مع بعضها بالبعض الآخر . ويشارك هذا النور العقلى فى النور الإلهى والحقائق الأبدية وهو ما يسميه أوغسطين بالاشراق الإلهى ، وبذلك يتفق مع توما الأكوينى ، فالمعلم الذى يعطينا العلم هو الله الكائن فينا . إلا أن توما الأكويني يعلى من شأن المعلم الإنسانى فيقارنه بالطبيب الذى لا يقدر على إعطاء الصحة للمريض ، بل يقدر فقط على تهيئة طبيعته الجسمية بوضعها فى حالة أفضل لتظهر قواها الحيوية ، فكذلك يهيىء المعلم الإنسانى عقل التلميذ مبينا له الطريق نحو الحقيقة التى يجب عليه أن يكتشفها بنفسه . إذن دور المعلم الإنسانى شبيه بدور الأشياء الحسية التى تقدم للعقل الفعال المادة التي يقوم بترتيبها ، فكلاهما من العوامل المساعدة للفكر . ثم إن توما الأكويني يضيف إلى تحليلات أوغسطين تفصيلات أكثر . فعندما يقول أوغسطين : إما أننا نعلم الأشياء التي نتحدث عنها وبذلك لا تعطينا الكلمات علما جديدا ، وإما أننا لا نعلم الأشياء التى نتحدث عنها وبذلك لن تعطينا الكلمات علما بها . يضيف توما الأكويني إحتمالا ثالثا ، وهو أننا نعلم الأشياء فى عمومها ويعطينا التعلم تفصيلا لها . وكذلك عندما يقول أوغسطين فى مكان آخر كيف يمكننى التعلم عن طريق اللغة ويستطيع من أسأله أن يعطينى الإجابة قبل أن أعطيها له، يضيف توما الأكويني : إن التلميذ يجيب بالمبادىء الأولى لا بالنتائج التى لم يتعلمها بعد ، وبذلك يحفظ توما الأكويني للمعلم الإنسانى دوره الفعال .

مرادف للحياة نفسها ومطابق للخبرة الإنسانية وبؤرة الشعور، الله إذن هو ما أشعر به وكأنه جوهر الحياة ، يوجد عندما يكشف عن ذاته فى نفسى وأوجد عندما أعيه وأشعر به ، وجوده إذن هو إمكانية وجود الوعى الإنسانى ذاته (١) .

ولم يعد المسيح أيضا شخصا موجودا فى زمان معين ومكان معين ، له طول وعرض ، وشكل ولون ، ولد أم لم يولد ، أب أم إبن ، واحد أم ثلاثة ، بل أصبح معلما باطنيا موجودا داخل كل فرد، يهبه العلم والنور ، فإن شك الإنسان فى المسيح بصورته الأولى فلن يشك إنسان ما فى المسيح بصورته الثانية، وبذلك يصبح القديس أوغسطين من رواد التفسير الوجودى مثل بولتمان Bultmann الذى يحيل العقائد الدينية إلى تجارب حية ، ويجعل من النص الدينى تحليلا للوجود الانسانى بوصفه المحل الأول والأخير لحقائق الوحى ، وقد حاول أوغسطين ذلك بالفعل فى كتاب التثليث De Trinitate خاصة فى الجزء الثانى منه عندما أراد العثور على مظاهر الله فى الكون وعلى صدى العقائد الدينية داخل الشعور الإنسانى (٢) .

---

1 - H. Hanafi : op. cit. p. CCLXVIII — CCLXXIII

2 - De Magistro, XII, 40

القديس أوغسطين

المعلم

DE MAGISTRO

المعلم

الجزء الأول

مناقشة حول مدلول اللغة

القسم الأول

قيمة الكلمات[1]

الغاية من اللغة : التعليم والتذكير[2].

١ : (١) أوغسطين : كيف نبدو لك عندما نريد أن نتكلم [3] ؟

أديودات : أن نعلم أو أن نتعلم ، فيما أعتقد .

---

(١) عنوان هذا القسم فى النص اللاتينى « العلامات De Signis » وفى الترجمة الفرنسية « قيمة الكلمات » . وقد أراد المترجم الفرنسى توضيح العنوان الأصلى مبينا أن الكلمات ـ فى رأى أوغسطين ـ هى علامات .

أما تقسيم المحاورة إلى أجزاء وأقسام وفقرات وكذلك وضع العناوين الجانبية على رأس كل جزء وكل قسم وقبل كل فقرة فمن عمل الناشرين والشراح .

(٢) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى « رأى مبدئى Propositio prima » فضلنا ترجمة العناوين فى النص الفرنسى لأنها توضح موضوع الفقرة .

(٣) من أكبر الصعوبات فى هذا النص اللاتينى هى الأفعال المساعدة التى تثقل الجملة والتى تصل الى أربعة أفعال فى العبارة الواحدة مثل هذه العبارة الأولى Quid tibi Videmur efficere velle loquimur وترجمتها حرفيا هى « كيف سنبدو لك فاعلين عندما نريد أن نتكلم ؟ » وقد أسقطنا بعض الأفعال وأبقينا البعض الآخر حتى لا نثقل الأسلوب العربى .

أوغسطين : أعتقد الرأى الأول ، وأتفق فيه معك ، فمن الواضح أننا نتكلم عندما نريد أن نعلم ، ولكن كيف نتعلم ؟

أديودات : ما الطريقة التى تراها ، إن لم يكن بالسؤال ؟

أوغسطين : معنى هذا أنك لاترغب إلافى التعلم . أخبرنى إن كان مايدفعك إلى السؤال هو إخبارك من تسأله بما تريد .

أديودات : حق ماتقول .

أوغسطين : ترى إذن أننا لا نقصد باللغة إلا أن نعلم .

أديودات : لاأفهم جيدا ماذا تقصد ؟ إن كانت اللغة مجرد إصدار كلمات فمن رأيي أننا نفعل ذلك أيضا عندما نغنى ، ولما كنا نغنى دائما بمفردنا فإننا لانريد - فيما أظن - أن نعلم شيئا عندما لانجد من نعلمه .

أوغسطين : فى أعتقادى ، أنه يمكن التعليم عن طريق التذكر [١] ، وهى طريقة رائعة كما سيظهر لنا ذلك خلال المناقشة . ولن أعارضك إن لم تعتقد أننا نتعلم عندما نتذكر وأننا نعلم عندمانذكر . هناك إذن باعثان للغة : نتحدث لنعلم أو لنساعد أنفسنا أو غيرنا على التذكر ، وهذا مانفعله حتى عندما نغنى ، أليس كذلك ؟

أديودات : ليس الأمر كذلك تماما ، فنادراً ما أغنى لأتذكر ، لكنى أغنى فقط عندما أكون مسرورا .

أوغسطين : أفهم ماترمى إليه [٢] . لكن ألا تلاحظ أن مايعجبك فى الغناء

---

(1) Per Commemorationem

(٢) حرفيا تعني العبارة : « أرى ما تحس به Video quid sentias .

هو اللحن ؟ ولأننا نستطيع إضافته أو حذفه من الكلمات ، إذن يظهر أن التحدث شيء والغناء شيء آخر ، فأنغام الناى والقيثارة غناء ، وشدو الطير غناء ، ودون أن نتكلم نبعث أحيانا أنغاما موسيقية يمكننا أن نسميها غناء ولا يمكننا أن نسميها كلاما ، أمعترض أنت على هذا ؟

أديودات : لا اعتراض بالطبع .

(٢) أوغسطين : هكذا يبدو لك أنه إن لم يكن الكلام للتعليم فهو للتذكر .

أديودات : قد يبدو لى هكذا ، ولكننا نتحدث عندما نصلى ، وليس لنا أن نعتقد أن الله يتلقى منا تعليما أو تذكرة .

أوغسطين : إستمع إلى : إن السبب الوحيـــد الذى يحتم علينا أن نصلى فى حجراتنا المغلقة علينا (مشيرا بذلك إلى محراب النفس) (١) هو أن الله ليس فى حاجة ليتعلم أو يتذكر بكلامنا ، فالمتحدث يصدر بإرادته أصواتا متقطعة ، أما الله فيجب البحث عنه فى أعماق النفس الناطقة ، فيما يسمى بالإنسان الداخلى حيث يوجد معبده . ألم تقرأ عند القديس بولس : « **اتجهلون أنكم معبد الله وأن روح الله تسكن فيكم ؟** »(كورنثة ٣ : ١٦) ، كذلك : « **يسكن المسيح فى داخل الانسان** » (إفسوس ٣ : ١٦ - ١٧) ؟ ألم تقرأ أيضا قول النبى : « **تحدثوا فى قلوبكم ، وتوبوا فى مضاجعكم ، وضحوا ضحية عدالة ، وأملوا فى ربكم** » (مزامير ٤ : ٥ - ٦) . فأين تقدم ضحية العدالة إن لم تقدمها فى معبد النفس وفى قرار القلب ؟ فحيث تكون التضحية تجب الصلاة ، لذلك لاتحتاج صلاتنا إلى

---

(١) يعبر بذلك إلى الآية : « وأنت يا من تريد الصلاة ، إدخل فى حجرتك النائية وأغلق عليك الباب بالمفتاح ، وصل لله الحاضر فى سريرتك ، فسيحفظها الله لك فى سريرته » (متى : ٦ : ٦)

كلمات ننطق بها بصوت مسموع إلا فى حالة القسسين عندما يعبرون عن أفكارهم بصوت مسموع ليسمعها الناس لا ليسمعها الله ، فيظل الناس بفضل هذا التحذير متجهين نحو الله . هل لك رأى آخر ؟

أديودات : بل أنا متفق معك تماما .

أوغسطين : ألا يثيرك إذن أن يلقن المعلم الأعظم كلمات معينة عندما يعلم التلاميذ الصلاة (١) ؟ إذ يبدو أنه لايفعل شيئا إلا إرشادهم الطريقة التى يجب التحدث بها فى الصلاة .

أديودات : إن هذا لايثيرنى البتة، لأنه لم يعلمهم الكلمات بل علمهم الأشياء نفسها بواسطة هذه الكلمات التى ترشدهم لم تجب عليهم الصلاة ولمن عندما يعودون - كما قلنا - إلى محراب نفوسهم .

أوغسطين : هذا عين الصواب ، وأظن أنك تلاحظ أيضا أننا نتحدث إلى أنفسنا داخليا دون إصدار أى صوت ، وبتفكيرنا فى الكلمات فحسب . ومن ثم يقتصر دور اللغة على التذكير (٢) ، وعندما تنشط الكلمات المخزونة فى الذاكرة تظهر الأشياء نفسها فى النفس (٣) ، فما الكلمات إلا علامات على هذه الأشياء .

---

(١) هى كلمات الصلاة الربانية : « أبونا الذى فى السموات ، ليتقدس إسمك ، وليأت ملكوتك ، ولتكن مشيئتك فى الأرض كما هى فى السماء ، هبنا قوتنا اليومى ، واقض عنا ديوننا كما قضينا ديون مدينينا ، لاتعرضنا للاغراء ، وخلصنا من الشر » (متى ٦ : ٩-١٣).

(٢) تعنى commoneo « يذكر » أو « ينبه » وقد فضلنا التذكير لأن أوغسطين يعرض لنظرية التذكر ويستعمل للتنبيه فعل admoneo.

(٣) In mentem يمكن ترجمتها « فى النفس » كما يمكن ترجمتها (فى الذهن) إلا أننا فضلنا (فى النفس) لأن النفس أقرب إلى فلسفة أوغسطين ، وترجمناها عند القديس أنسيلم (فى الذهن) مثل In Intellectu لأنه يتحدث عن الوجود فى الذهن .

أديودات : أفهم ذلك وأوافق عليه .

٢ : (٣) هل كل كلمة علامة ، وإلى ماتشير العلامة (١) ؟

أوغسطين : لقد أتفقنا فيما بيننا على أن الكلمة علامة .

أديودات : بالطبع .

أوغسطين : إذن ، أجب عن هذا السؤال : هل يمكن أن تسمى الكلمة علامة إذا لم تدل على شيء (٢) ؟

أديودات : بالطبع لايمكن .

أوغسطين : ماعدد كلمات البيت التالى ؟

Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui ?

(الإنيادة ، الكتاب الأول ، سطر ٦٥٩)

أديودات : ثمانى كلمات .

أوغسطين : لدينا إذن ثمان علامات .

أديودات : هو كذلك .

أوغسطين : أظن أنك تفهم هذا البيت .

أديودات : أفهمه حق الفهم .

أوغسطين : قل لى إذن : ماذا تعنى كل كلمة على حدة ؟

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى : (المسألة الأولى Quaestio prima) .

(٢) يستعمل أوغسطين Signum مرتين ، مرة بمعنى كلمة ، ومرة بمعنى علامة ، ويمكن ترجمة السؤال حرفيا كما يلى : هل يمكن أن تسمى العلامة علامة إذا لم تكن تدل على شىء؟

أديودات : أرى جيدا ماذا تعنى Si (إذا) ولكنى لا أجد كلمة أخرى تستطيع أن تشرح معناها .

أوغسطين : أتعرف أين توجد هذه الكلمة أيا كان الشىء الذى تدل عليه ؟

أديودات : يبدو لى أن Si (إذا) تعنى الشك ، وهل للشك مكان سوى النفس ؟

أوغسطين : لأقبل هذه الإجابة الآن ، ولننتقل إلى الكلمات الأخرى .

أديودات : ماذا تعنى كلمة « Nihil » (لاشىء) إن لم تدل على ما لايوجد ؟

أوغسطين : ربما قلت الحقيقة ، لكن يمنعنى من قبول رأيك ما سبق أن سلمنا به ، وهو أنه لاتوجد علامة إن لم تدل على شىء ما ، وما لا يوجد لايمكن أن يكون شيئا بأى حال من الأحوال ، وبالتالى فليست الكلمة الثانية من البيت السابق علامة لأنها لا تدل على شىء ، وبذلك نكون قد أتفقنا خطأ فيما بيننا على أن كل كلمة علامة أو أن كل علامة تدل على شىء .

أديودات : مهلا ، مهلا ، (١) عندما لايكون لدينا أى شىء نود أن نشير إليه فمن العبث حقا أن نتفوه بكلمات . ولا أظنك بحديثك الآن معى تطلق صوتك هكذا عبثا بل تعطينى ـ بكل ما يخرج من فمك ـ علامة تجعلنى أفهم شيئا ما . لذلك ، لاينبغى عندما تتكلم أن تنطق بهذين المقطعين (Nihil) مالم تدل بهما على شىء ما . وإن رأيت أنهما يكونان كلمة لابد من النطق بها ، تطرق آذننا فتعلمنا وتذكرنا ، فإنك ترى لاشك ما أريد أن أقول ولا أستطيع

---

(١) حرفيا تعنى العبارة (Nimis qnidem urges) لا تدفعنى كثيرا .

شرحه (١) .

أوغسطين : ماذا تفعل إذن ؟ ألا تتأثر النفس (٢) عندما لا ترى شيئا ، ثم تتحقق ، أو تظن أنها قد تحققت من أن هذا الشيء غير موجود ؟ لم لا يقال : هذا هو الشيء الذى تدل عليه الكلمة (لا شيء) ، أفضل من أن يقال : هذا الشيء غير موجود ؟

أديودات : قد يكون هذا هو ما أريد أن أوضحه .

أوغسطين : مهما يكن من شيء ، فلنستمر فى حديثنا خشية أن نقع فى تناقض .

أديودات : أى تناقض ؟

أوغسطين : لو استوقفنا « لا شيء » (Nihil) لتأخرنا بعض الشيء ؟ (٣) .

أديودات : هـذا شيء مضحك حقيقة ! ولكنى لا أدرى كيف يحدث ذلك ما لم يكن قد حدث بالفعل .

(٤) أوغسطين : بإذن الله سنفهم هـذا التناقض فى حينه بوضوح . أما الآن فلنعد إلى نفس ذلك البيت ، وحاول بقدر إستطاعتك أن تشرح معـــانى الكلمات الأخرى .

---

(١) يستعمل أوغسطين فعل (Video) (أرى) بمعنى (أفهم) وقد فضلنـا الإبقاء على المعنى الأصلى للفعل .

(٢) (An affectionem animi) وقد ترجمها المترجم الفرنسى «Réaction de L'âme» أى (رد فعل فى النفس) وقد آثرنا ترجمتها بفعل (يتأثر)

(٣) هنا يبـدى أوغسطين احدى فـكاهاته اللغوية التى يعترف بهـا بعد ذلك فى الفقرة ٨ : ٢١ .

أديودات : الكلمة الثالثة هى حرف الجر Ex (من) التى يمكن أن يستبدل بها على ما أظن الحرف de (عن) .

أوغسطين : لا أطلب منك أن تقول بدلا من كلمة معرفة كلمة أخرى تؤدى نفس المعنى (١) ، أو على أقل تقدير لها نفس المعنى . فلنقبل ذلك الآن . يقينا لو قال الشاعر **عن** (De) هذه المدينة بدل من (ex) هذه المدينة وطلبت منك ماذا تعنى **عن** (de) لقلت لى تعنى **من** (ex) . هناك إذن كلمتان أى علامتان تعنيان فى رأيك شيئاً واحداً ، وأنا أسأل عن هذا الشىء نفسه الذى لا أعرفه ، والذى يمكن التعبير عنه بهاتين العلامتين .

أديودات : تعنى هذه الكلمة ـ فيما يبدو لى ـ إنفصال شىء عن آخر كان يحويه عندما نقول أنه يأتى منه (٢) . سواء لم يبق هذا الشىء كما هو الحال فى البيت المذكور : لم تقاوم المدينة وإستطاع بعض الطرواديين أن يأتوا منها وإما أن يظل موجودا كما نتحدث عن التجار الموجودين فى إفريقيا من مدينة روما .

أوغسطين : لكى أسلم بما تقول دعنى لا أحصى الحالات الكثيرة التى قد تشذ عن هذه القاعدة ! ولعل من السهل عليك أن تلاحظ أنى قد شرحت كلمات بكلمات ، أى علامات بعلامات ، كلمات وعلامات بكلمات وعلامات أخرى متساوية فى النطق . أما أنا فأريد منك أن تبين لى ـ إن إستطعت ـ الأشياء نفسها التى تكون الكلمات علامات لها .

---

(١) يمكن أيضا ترجمة Aeque Notissimam متساوية فى النطق، Idem siqnificat متساوية فى المعنى .

(٢) من هنا ترجمة « ex » والتى يمكن ترجمتها أيضا بالحرف (de) ، إلا أن « ex » تعنى « الخروج من » أما « de » فتعنى « الوجود فى » ، وهو ما يقابل فى الألمانية حالتى Wem, Wen .

هل هناك أشياء تكشف عن نفسها بنفسها ، ودون علامات ؟ [1] .

٣ : (٥) أديودات : يدهشني أنك تجهل ذلك أو تتجاهله ، ومن المحال قطعا أن يكون الرد على هذا السؤال كما تتوقع . نحن نتناقش ولا نستطيع أن نجيب إلا بالكلام ، وأنت تطلب أشياء ، لاشك أنها مهما كانت ليست بكلمات ، وتطلب منى ذلك بالكلام . عليك أن تطلب منى ذلك من غير كلام ، فأجيبك أيضا دون كلام .

أوغسطين : أعترف أنك على حق ، لكن لو سألتك عن المقاطع الثلاثة عندما نقول « تحويطة » Paries [2] . ألا تستطيع أن تشير إليها ببنانك ؟ وبهذا فإنى ولا شك أرى الشيء نفسه ، وتكون علاقته هى هذه الكلمة المكونة من مقاطع ثلاثة ، أما أنت فتشير إليه دون أن تنطق بأية كلمة .

أديودات : هذا جائز ، بل أسلم به بالنسبة إلى الأسماء التى تدل على أشياء ملموسة ، إن كانت هذه الأشياء موجودة أمامنا [3] .

أوغسطين : أتقول إن اللون جسم أو على الأصح إن اللون هو كيفية للأجسام ؟
أديودات : هو كذلك .

أوغسطين : ولماذا يمكن أن يشار إليه بالبنان ؟ أليس من الممكن إضافة الكيفيات الجسمية للأجسام الموجودة أمامنا بحيث يتم الإخبار عنها دون كلام ؟

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتيني « المسألة الثانية » Quastio Secunda

(٢) Paries مكونة من ثلاثة مقاطع . وكان لابد للعثور على مرادف بالعربية مكون من ثلاث مقاطع أيضا . ولذلك ، آثرنا « تحويطة » بدل « حائط » .

(٣) فضلنا ترجمة « Corpora » « أشياء ملموسة » على ترجمتها « أجسام » .

أديودات : لكنى عندما أقول « الأجسام » فإنى أقصد جميع الأشياء الجسمية أى : كل ما تدركه الحواس من الأجسام .

أوغسطين : إنتظر [١] . ألا ترى هنا أيضا بعض الاستثناءات ؟ !

أديودات : لقد أصبت فى ملاحظتك ، لأنه كان ينبغى على ألا أقول كل الأشياء الجسمية بل كل الأشياء المرئية ، وإنى أعترف حقيقة بأنه لا يمكن إدراك الصوت والرائحة والطعم والوزن والحرارة والأشياء الأخرى المتعلقة بالحواس دون الأجسام ، وإن كانت ذوات أجسام إلا أنه لا يمكن الإشارة إليها بالبنان .

أوغسطين : ألم تر إنسانا يتحدث - تجاوزا - مع الصم بالحركات ، كما يتحدث الصم مع بعضهم البعض بالحركات أيضا ، يسألون ويجيبون ، ويعلمون ، ويرشدون ، ويفعلون كل ما يريدون ، أو على الأقل يفعلون أشياء كثيرة ؟ وفى هذه الحالة لا يشار إلى الأشياء المرئية فحسب ، بل يشار أيضا إلى الأصوات والطعوم وما شابه ذلك ، كذلك يعبر الممثلون على المسرح دون كلام يقومون أحيانا بتمثيل مسرحيات كاملة بالرقص فقط .

أديودات : لا أعترض على ذلك ، غير أنى قد لا أستطيع أن أشرح لك كلمة « ex » (من) دون كلام ، كما قد لا يستطيع الممثل أن يعبر عن معناها بالرقص .

(٦) أوغسطين : قد يكون ما تقول صوابا . ولكن لنفترض أنه يستطيع ذلك ، أظن أنك لن تشك مهما كانت حركة الجسم التى يحاول بها أن يبين الشىء الذى تدل عليه هذه الكلمة ، فى أن هذه الحركة ليست الشىء نفسه بل علامة عليه . لذلك لا يدل هو أيضا بكلمة على كلمة بل يدل بعلامة على علامة ، فالمقطع الواحد « ex »

---

(1) Considero tamen

(من) وهذه الحركة (التى يقوم بها الممثل) (١) . كلاهما يدل على شىء أريد أن يدلنى أحد عليه دون علامة .

أديودات : أرجوك أن توضح : كيف يتم ذلك ؟

أوغسطين : تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكلمة تحويطة (Paries) .

أديودات : ليس الأمر كذلك ، إذ أننا لا نستدل على التحويطة دون علامة ، وقد عرفنا ذلك من استدلالنا الذى نسير فيه ، فلا شك أن الإشارة بالبنان ليست « تحويطة » بل علامة تشير إليها . إذن فأنا لا أرى شيئا يمكن الإشارة إليه دون علامة .

أوغسطين : لو سألتك : ما معنى فعل « يمشى » فهل تنهض وتمشى ؟ وهل تقوم بتمثيل الحدث الذى يعنيه الفعل دون إستخدام أى كلمات أو علامات ؟

أديودات : حقا هو كذلك ، بل أعترف به وأخجل منه ؛ لأنى لم أر شيئا فى مثل هذا الوضوح . أرى آلافا من الأشياء الأخرى التى تعرض لى قادرة على أن تدل بنفسها على نفسها دون علامات مثل الطعام ، والشراب ، والجلوس ، والوقوف ، والصياح ، وأشياء أخرى لا يمكن حصرها .

أوغسطين : إستمر الآن واخبرنى : إن لم تعرف مطلقاً معنى فعل « يمشى » ، وتصادف أن سألتك ـ وأنت تمشى ـ عن معنى هذا الفعل ، فكيف تجيب ؟

أديودات : أمشى أسرع كى أسترعى انتباهك ـ بعد سؤالك ـ إلى شىء جديد دون أن أفعل إلا ما تجب الإشارة إليه .

---

(١) الكلام الذى بين القوسين من وضع المترجم زيادة فى الايضاح .

أوغسطين : ألا تعلم أن المشى شىء والإسراع شىء آخر ؟ لا ينبغى على من يمشى الإسراع ولا على من يسرع المشى ، إذ تقال السرعة على الكتابة والقراءة ، وما شابه ذلك ، فإذا أسرعت فى فعلك ـ بعد سؤالى ـ فسأظن أن المشى هو **الاسراع** ، وهذا هو الجديد الذى أضفته ، ومن هنا يحدث الخطأ .

أديودات : أعترف بأنه لا يمكننا أن نشير إلى فعل (١) . دون علامة عندما نقوم به فى نفس الوقت الذى يطلب منا القيام به ، لأننا إن لم نضف شيئا فسيعتقد سائلنا أننا نرفض أن نشير إليه ، ونستمر فيما نفعله دون أن نلقى بالا له . فإذا سألنا عن فعل يمكننا أن نقوم به ولم نفعله فى الحال بعد سؤاله ، يمكننا أن نفعله بعد سؤاله ، وندله على ما يسأل بالشىء نفسه لا بعلامة ، إلا عندما يسألنى أحد وأنا أتكلم: ما الكلام؟ فمهما قلت لأخبره بذلك فإنى أتحدث بالضرورة وأستمر فى إيضاح ما يريد دون أن أبتعد عن الشىء نفسه الذى يريد أن أدله عليه ودون أن أبحث لذلك على علامات تشير إليه خارج الشىء نفسه .

كيف تدل العلامة على علامة اخرى وتتميز عنها ؟ (٢)

٤ :(٧) أوغسطين :عظيم جدا ، والآن أنظر : هل نتفق على أننا باستطاعتنا أن ندل من غير علامة على الأفعال التى لا نقوم بها عندما نسأل عنها ، والتى يمكننا أن نقوم بها بعد ذلك ، وكذلك على العلامات نفسها التى نضعها ، إذ أننا نضع علامات عندما نتكلم ، وهذا هو معنى أن يدل الإنسان على شىء .

أديودات : موافق تماما .

---

(1) Demonstrare

(٢) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى « المسألة الخامسة » Quaestio quinta

أوغسطين : وعندما نسأل عن العلامات يمكننا أن ندل عليها بعلامات أخرى، وإذا سئلنا عن أشياء لا عن علامات ، فإننا ندل عليها بتنفيذها حسب السؤال ، إذا استطعنا ذلك ، أو بإعطائها علامات يمكن أن تدل عليها [١] .

أديودات : هو كذلك .

أوغسطين : أرجوك أن تبحث أولا من هذه القسمة الثلاثية [٢] دلالة العلامات على علامات أخرى . أليست الكلمات وحدها علامات ؟

أديودات : لا

أوغسطين : يبدو لى عندما نتكلم أننا ندل بالكلمات على الكلمات نفسها أو على علامات أخرى كما هو الحال عندما نتحدث عن **الحركات والحروف** [٣] ، إذ تدل هاتان الكلمتان على علامات ، وقد ندل على شيء آخر ليس بعلامة فنقول **حجرا** . هذه الكلمة علامة لأنها تدل على شيء ، وليس هذا الشيء الذى تدل عليه علامة . ولا تنتمى هذه الحالة الأخيرة ـ عندما تدل الكلمة على شيء ليس بعلامة ـ إلى المسألة التى نناقشها ، وهى أن العلامات تدل على علامات أخرى .

---

(1) Animadverti

(٢) هى القسمة الثلاثية السابقة :

١ ــ الدلالة على علامات بعلامات أخرى .

٢ ــ الدلالة على أشياء بتنفيذها .

٣ ــ الدلالة على أشياء بعلامات .

(٣) الحركات « Gestum » ، الحروف « Littram » .

هناك إذن مسألتان : بالعلامات نعلم (أو نذكر) (١) نفس العلامات أو علامات أخرى ، ألا تظن ذلك ؟

أديودات : بلى (٢) ، هذا واضح .

(٨) أوغسطين : أخبرنى إذن : أى حاسة تخاطب هذه العلامات، أعنى الكلمات؟

أديودات : السمع .

أوغسطين : وأى حاسة تدرك الحركة ؟ (٣) .

أديودات : النظر .

أوغسطين : وما الكلمات المكتوبة؟ هل هى كلمات أم علامات للكلمات؟ الكلمة هى ما يصدر عن الفم فى صوت متقطع (٤) ليدل على شىء . ولا يمكن إدراك الصوت إلا بحاسة السمع ، وعندما نكتب الكلمة ترى العين علامة وهى الكلمة التى تطرق الأذن فتدخل النفس .

أديودات : أوافق تماما على هذا الرأى (٥) .

أوغسطين : أظنك توافق أيضا على أننا ندل على شى عندما نقول اسما

أديودات : هذا صحيح .

---

(١) وضعنا كلمة « نذكر » بين قوسين مع أنها فى صلب العبارة حتى يتضح المعنى .

(٢) لا يوجد فى اللغة اللاتينية الأداة « بلى » ولكننا استعملناها فى الترجمة تمشيا مع الأسلوب العربى .

(٣) اضطررنا إلى إعادة وضع السؤال حتى تكون الجملة واضحة .

(4) Articulata Voce

(5) Omnio assentior

أوغسطين : ماذا تعنى ؟ (١)

أديودات : أعنى أن الأسماء تدل على مسميات مثل : روما ، رومولوس ، فضيلة ، نهر ... الخ .

أوغسطين : ألا تدل هذه الأسماء الأربعة على شيء ؟

أديودات : بلى ، تدل على شيء ما .

أوغسطين : ألا يوجد فرق بين هذه الأسماء والأشياء التى تدل عليها ؟

أديودات : بلى ، يوجد فرق كبير .

أوغسطين : أريد أن أسمع منك هذا الفرق .

أديودات : أولها : أن الأسماء علامات ، أما الأشياء فلا .

أوغسطين : هل تقبل أن تطلق لفظ « دالة » (٢) على هذه الأشياء التى يمكن لعلامة أن تدل عليها وهى ليست بعلامة ؟ ذلك أيسر لنا فى البحث .

أديودات : أقبل ذلك (٣) .

أوغسطين : ألا تدل علامة أخرى على هذه العلامات الأربع التى نطقت بها من لحظة (أعنى : روما ، رومولوس، فضيلة ، نهر) (٤) ؟

أديودات : بلى ، كيف أشك فى أن الكلمات المكتوبة علامات لهذه العلامات الأخرى التى نعبر عنها بالصوت ؟

---

(١) Quid tandem . يستعمل القديس أوغسطين دائما أداة الاستفهام Quid للاستدراك . وقد أسقطناها من الترجمة فى أغلب الأحيان .

(2) Significabilia

(3) Placet Vero

(٤) فضلنا تكرار الكلمات الأربعة بين قوسين زيادة فى الايضاح .

أوغسطين : أخبرني ما الفرق بين هاتين العلامتين ؟

أديودات: الأولى مرئية(Visibilia)، والثانية «مسموعة » (Audibilia) .
لم لا تقبل هذه التسمية ما دمنا قد قبلنا «دال» (Significabilia) [1] ؟

أوغسطين : أقبلها ولا شك ، بل أستحسنها . ولكني أعود فأتساءل : ألا يمكن أن ندل على هذه العلامات الأربع بعلامة أخرى « مسموعة » كما ندل عليها بعلامة مرئية ؟ .

أديودات : هل تذكر أني قلت ذلك منذ لحظة ؟ لقد أجبت بأن الإسم يدل على شيء ويشير إلى هذه الأشياء الأربعة ، وأقر بأنه يمكن سماع كليهما (أي الإسم والأشياء الأربعة) عندما نعبر عنهما بالصوت .

أوغسطين : ما الفرق إذن بين العلامة المسموعة (Audibile signum) والعلامات التي تشير إليها بالسمع (audibilia significata) فكلاهما علامات؟

أديودات : الفرق بين ما تسميه إسما وبين الأشياء الأربعة التي يشير إليها : هو أن الإسم علامة مسموعة لعلامات أخرى « مسموعة » . أما الأشياء الأربعة، فمع أنها علامات « مسموعة » إلا أنها لا تدل على علامات أخرى ، وإنما على أشياء ، بعضها مرئي مثل رومولوس ، روما ، مدنية ، وبعضها معقول مثل فضيلة .

---

(١) يتساءل أديودات لم لا تقبل Visibilia ، Audibilia قياسا على Significabilia .
ولا تدل الكلمات العربية « مرئي » ، « مسموع » ، « دال » على الاتفاق الصوتي بين الكلمات اللاتينية الثلاثة .

(٩) أوغسطين : أسلم بما تقول ، وأوافق عليه . لكن أما تعلم أننا نسمى **كلاما** كل ما يصدر من صوت متقطع **له معنى** ؟

أديودات : أعلم ذلك .

أوغسطين : إذن ، الاسم كلمة - نراه وننطق به كصوت متقطع يدل على شيء . وعندما نقول : يستعمل البليغ كلمات مناسبة ، فلا شك أنه يستعمل أسماء كذلك . وعندما أتى العبد لسيده العجوز فى مسرحية تيرنس Térence (بما طلب منه) « **كلمات طيبة ، أرجوك** » فإنه قال أسماء كثيرة [١] .

أديودات : أوافق على ما تقول .

أوغسطين : تسلم إذن بأن المقاطع الثلاثة التى نصدرها عندما نقول « كلمة » (Verbum) [٢] تدل على أسم ، فتكون الكلمة الأولى علامة على الثانية .

أديودات : أسلم بذلك .

أوغسطين : أريدك أن تجيبنى أيضا على هذا السؤال : الكلمة علامة الأسم ، والأسم علامة النهر ، والنهر يدل على شيء مرئى ، وقد رأيت جيدا الفرق بين هذا الشيء - « والنهر » علامته - وبين هذه العلامة - **والاسم** علامتها - إذا كان الأمر كذلك ، فما هو الفرق - فى رأيك - بين علامة الأسم وهى **كلمة** كما قررنا قبل ذلك وبين الاسم نفسه وهو العلامة ؟

أديودات : أرى الفرق الآتى : إن الأشياء التى تدل عليها الأسماء ، تدل

---

(١) أندريا : الفصل الأول ، المنظر الثانى ، السطر الثالث والثلاثون .

(٢) لم نستطع أن نجد كلمة ذات مقطعين فى العربية لترجمة Verbum ولذلك وضعنا الكلمة اللاتينية فى صلب الترجمة والكلمة العربية « كلمة » بين قوسين لأنها مكونة من ثلاث مقاطع .

عليها الكلمات كذلك ، فكما أن الإسم كلمة كذلك « نهر » كلمة ولا تدل الأسماء على كل الأشياء التى تدل عليها الكلمات ، لأننا إذا أخذنا « Si » (إذا) التى فى أول البيت الذى ذكرته ، « ex » (من) وهى موضوعنا من مدة طويلة نتتهى إلى أنها **كلمات** ، وليست **أسماء** (١) ، ونجد حالات كثيرة أخرى مشابهة . فإذا كانت الأسماء كلمات دون أن تكون الكلمات أسماء يصبح الفرق واضحا فى نظرى بين الكلمة والأسم ، أى بين علامة علامة لا تدل على شىء لا يدل بدوره على علامة أخرى وبين علامة علامة تدل على شىء يدل بدوره على شىء آخر .

أوغسطين : أتسلم بأن كل حصان حيوان وليس كل حيوان حصانا ؟

أديودات : ومن يشك فى ذلك ؟

أوغسطين : الفرق إذن بين الكلمة والاسم كالفرق بين الحيوان والحصان . قد يكون ما يمنعك من التسليم بذلك هو أننا نطلق الفعل على نحو آخر لندل على الكلمة المصرفة فى الأزمنة المختلفة مثل : أكتب وكتبت ، أقرأ وقرأت ، وليست هذه الكلمات بطبيعة الحال أسماء (٢) .

أديودات : لقد قلت بالضبط ما كنت أتردد فى قوله .

أوغسطين : لا تنزعج ، إذ أننا نسمى « علامة » تلك الأشياء التى تدل على شىء آخر على وجه العموم ، والكلمات من بين هذه الأشياء ، كما أننا نتحدث

---

(١) هى فى الحقيقة أدوات وحروف فى العربية أى أنها كلمات فى اللاتينية والعربية على السواء .

(٢) الكلمة اللاتينية « Verbum » التى يستعملها أوغسطين بمعنى « كلمة » أو « كلام » تستعمل أيضا بمعنى « فعل » مثل « أكتب » أقرأ ... الخ .

عن « الشارات الحربية » التى نسميها فى اللاتينية « Signa » بالمعنى الحقيقى لها (١) وفى هذه الحالة لا نتحدث عن الكلمات . وكما قلت لك : إن كل حصان حيوان وليس كل حيوان حصانا أقول أيضا : كل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة ، ولا أظن أنك تشك فى ذلك .

أديودات : أفهم الآن ما تقول ، وأوافق عليه تماما . الفرق بين الكلمة على وجه العموم والاسم كالفرق بين الحيوان والحصان .

هل تدل بعض العلامات بنفسها ؟ (٢)

(١٠) أوغسطين : أتعلم أيضا أننـا عندما نقول « حيوان » (Animal) يكون الاسم ذو المقاطع الثلاثة الذى نصدره بالفم شيئا ، وما يدل الاسم عليه شيئا آخر ؟

أديودات : لقد سلمت بذلك من قبل فيما يتعلق بالعلامات وما تدل عليه .

أوغسطين : أتدل كل العلامات ـ فيما يبدو لك ـ على شىء آخر غيرها ، كما تدل كلمة « حيوان » (Animal) ذات المقاطع الثلاثة على شىء آخر غيرها ؟

أديودات : طبعا لا ، إذا قلنا «علامة» ، فلا تدل هذه الكلمة على العلامات الأخرى فحسب أيا كانت ، بل تدل أيضا على نفسها ، لأنها كلمة وكل الكلمات علامات .

أوغسطين : ألا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الكلمة ذات المقاطع الثلاثة «كلمة» (Verbum) (٣) ؟ إذا دلت هذه الكلمة ذات المقاطع الثلاث على كل ما يصدر

---

(١) تدل الكلمة اللاتينية « Signum » على « الشارات » الحربية ويصعب فى اللغة العربية ترجمة هذا التشابه اللفظى .

(٢) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى « المسألة الرابعة Quaestio quarta »

(٣) فى النص اللاتينى « الكلمة ذات المقطعين » لأن « Verbum » مكونة من مقطعين .

من الفم كصوت متقطع يدل على شيء ألا تكون هذه الكلمة أيضا من نفس النوع؟

أديودات : بلى ، هى كذلك .

أوغسطين : ألا يكون الاسم بالمثل ؟ فهو يدل على الأسماء لكل الأنواع ، وهو نفسه أسم مذكر (١) . وإذا سألتك : أى جزء من الخطاب يكون الاسم لأجبتنى عن حق : من الاسم .

أديودات : هذا صحيح .

أوغسطين : هناك إذن علامات تدل بنفسها ، فضلا عن أنها تدل على غيرها.

أديودات : توجد مثل هذه العلامات .

أوغسطين : أتظن أن العلامة ذات المقاطع الأربعة « Conjonctio » (أداة ربط) من هذا النوع (٢) ؟

أديودات : لا ، لأنها لا تدل على أسماء ، مع أنها إسم .

هل هناك علامات تدل على بعضها البعض ، وكيف تتم التفرقة بينها ؟ (٣)

٥ : ١١ أوغسطين : لقد كنت فى غاية الانتباه . والآن أنظر : هل توجد علامات تدل على بعضها البعض بحيث إذا دلت الثانية على الأولى دلت الأولى على الثانية ؟ ليس الحال كذلك بين الكلمة ذات المقاطع الأربعة « Conjonctio »، وما تدل عليه مثل Si (إذا) ، Vel (أو) ، Nam (لأن) ، Namque (لأن)،

---

(١) يقول أوغسطين « أسم جماد » لأن الاسم فى اللاتينية « Nomen » جماد وهو فى اللغة العربية مذكر .

(٢) « Conjonctio » مكونة من أربعة مقاطع ، ولم نستطع أن نجد لها كلمة عربية بعدد هذه المقاطع .

(٣) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى « المسألة الخامسة Quaestio quinta » .

Nisi (إلا) ، Ergo (إذن) ، Quoniam (لما) وما شابه ذلك [1] ، فقد دلت هذه الكلمة الواحدة (Conjonctio) على جميع أدوات الربط هذه ولا تدل أداة منها على هذه الكلمة ذات المقاطع الأربعة .

أديودات : أرى ذلك ، وأريد أن أعرف ما هى هذه العلامات التى تدل على بعضها البعض ؟

أوغسطين : ألا تعلم إذن أننا عندما نقول **اسم وكلمه** نقول كلمتين ؟

أديودات : بلى ، أعلم ذلك .

أوغسطين : ألا تعلم أننا عندما نقول « إسم » و « كلمة » نقول إسمين ؟

أديودات : بلى ، أعلم ذلك أيضا

أوغسطين : تعلم إذن أننا ندل على الأسم بالكلمة وعلى الكلمة بالاسم .

أديودات : أوافق على ذلك .

أوغسطين: أيمكنك إخبارى بالفرق بينهما بغض النظر عن طريقة كتابتهما و نطقهما؟

أديودات : قد أستطيع ذلك ، وأرى أن الفرق هو ما قلته الآن : عندما نقول **كلمة** نقصد كل صوت متقطع يصدر ويدل على شيء ، وكل إسم كلمة حتى كلمة **اسم** - وليست كل كلمة إسما مع أننا عندما نقول « كلمة » ننطق باسم .

(١٢) أوغسطين : أن أثبت لك أحد أن كل كلمة إسم ، وأن كل إسم كلمة ، فهل تستطيع أن تعرف الفرق بينهما بغض النظر عن الصوت والحروف المختلفة ؟

أديودات : لا أستطيع ذلك ، وأظن أنه لا فرق بينهما

---

(١) من الصعب ترجمة أدوات الربط اللاتينية بأدوات ربط عربية ، ولذلك فضلنا وضع الأداة اللاتينية فى الترجمة والأداة العربية كترجمة مقابلة دون وضع أداة ربط بين قوسين .

أوغسطين: إن كان كل صوت متقطع صادر عنا يدل على كلمة أو إسم، فما الذى يجعل الكلمة كلمة والإسم اسما ؟ ألا يوجد فرق بينهما ؟

أديودات : لا أفهم كيف يحدث ذلك .

أوغسطين : تفهم على الأقل أن كل شيء مرئى ملون ، وكل شيء ملون مرئى؛ مع أن كل إسم من هذين الإسمين لا يدل على ما يدل عليه الاسم الآخر .

أديودات : أفهم ذلك .

أوغسطين : أتكون كل كلمة إسما وكل اسم كلمة ، مع أن هذين الاسمين أو هاتين الكلمتين ـ أعنى إسم وكلمة ـ يدلان على شيئين مختلفين (١) .

أديودات : قد يحدث ذلك ، بل وقد حدث بالفعل وانتظر منك أن تبين لى كيف يحدث ذلك ؟

أوغسطين : تلاحظ أن كل صوت متقطع يصدر عنا ، ويدل على شيء يطرق الأذن ـ فيما أظن ـ حتى يتم سماعه ثم يعهد به إلى الذاكرة حتى تتم معرفته .

---

(١) يشتق أوغسطين كلمة « nomen » من كلمة « nosco » بمعنى « أعرف » ، وقد لا يكون هذا الاشتقاق صحيحا ؛ فإن كلمة « nosco » ترجع إلى أصل يحتوى على الحرف « g » من مجموعة الأفعال التى تعنى « يلد » أو « يتولد » ويتضح ذلك من الكلمة اليونانية « ἔγνων » ومشتقاتها اللاتينية « cognosco » ، « agnosco » . أما « Nomen » فكلمة أصلية لا تحتوى على الحرف « g » فى أصل سابق عليها ، وقد أشتقت كلمات « cognomen » ، « agnomen » قياسا على « agnosco » ، « nosco » ، « cognosco » ، اشتقاقا مستقلا عن « nomen » . إلا أن اللاتين لم يفرقوا فى كلامهم بين « nosco » ، « nomen » .

أما « Verbum » ، « Vocabulum » فمتعارضتان ، ترجع الأولى إلى الأصل اليونانية εργέω ولا صلة لها على الاطلاق بكلمة Verberare .

(G. Bardy : Le nom et le Verbe, dans Les notes complèmentaires‘ P. 482—83)

أديودات : ألاحظ ذلك .

أوغسطين : يحدث إذن شيئان عندما نصدر صوتا .

أديودات : يحدث ذلك .

أوغسطين : هل تطلق الكلمة على الشيء الأول والاسم على الشيء الثانى ، فتأتى **الكلمة** (Verban) من «الطرق» (Verberando) **والاسم** (Nomina) من « المعرفة » (Noscendo)[1] . بحيث يسمى اللفظ الأول بالنسبة الأذن والثانى بالنسبة للنفس .

(١٣) أديودات : سأسلم بذلك عندما تبين لى أننا نستطيع حقيقة أن نطلق على كل الكلمات أسماء .

أوغسطين : هذا أمر سهل ، لأنك ـ فيما أعتقد ـ قد عرفت جيدا أننا نقول ضمير على ما يحل محل الإسم ، ويدل على الشيء ـ على نحو أقل كما لا مما يدل الإسم عليه . وهذا هو التعريف الذى تلقيته من النحوى : « الضمير جزء من الخطاب يقوم مقام الإسم نفسه يدل على ما يدل الإسم عليه على نحو أقل كما لا » .

أديودات : أتذكر ذلك ، وأوافق عليه .

أوغسطين : ترى إذن طبقا لهذا التعريف أن الضمائر لا تلحق إلا بالأسماء، ولا تقوم إلا مقامها وحدها ، كقولنا : هذا (Hic) الرجل ، الملك نفسه (Ipse) المرأة عينها (Eadem) ، هذا (Hoc)الذهب ، تلك (Illud) الفضة . هذا (Hic)، نفسه (Ipse) ، نفسها (Eadem)،هذا (Hoc)،تلك (Illud)

---

(١) فى اللغة اللاتينية يقترب فعل « verberare » من « Verbum » كما يقترب لفظ « nomen » من « noscere » .

ضمائر ، أما رجل ، ملك ، إمرأة ، ذهب ، فضة فهى أسماء تدل على الأشياء على نحو أكمل مما تدل عليه الضمائر (١) .

أديودات : أرى ذلك أيضا ، وأوافق عليه .

أوغسطين : عليك الآن أن تنطق بما تشاء من أدوات الربط .

أديودات : و (Et) ، إذن (Que) ، ولكن (At) ، لكن (Atque) (٢) .

أوغسطين : ألا توجد فى كل ما قلت إلا أسماء ؟ (٣) .

أديودات : لا توجد أسماء البتة .

أوغسطين : ألا يبدو لك على الأقل أن كلامى صحيح عندما أقول « هذا كل (Haec omnia) ما قلت » ؟

أديودات : بلى ، صحيح بلا شك . أراك الآن قد بينت لى بطريقة رائعة أنى نطقت بأسماء ، وإلا لما كان قولى « هـــذا كل (Haec omnia) » ....

---

(١) تصبح أسماء الاشارة فى اللغة اللاتينية ضمائر عندما تستعمل بمفردها ، وصفات عندما تلحق بالأسماء . أما فى اللغة العربية ، فكل من أسماء الاشارة والضمائر : أسماء .

وأسماء الاشارة التالية فى اللاتينية Idem ، Ipse هى صفات لتوكيد النفس أو العين فى العربية ، أى أنها أسماء كذلك ، إلا أننا جعلنا - فى الترجمة - كلا من أسماء الاشارة وصفات التوكيد ضمائر مع أن هذا لا يصدق إلا على اللاتينية .

على أية حال .. كل من الضمير والاسم يقوم بنفس المهمة فى الدلالة على الاشياء بدرجتين مختلفتين فى الكمال .

(٢) فى اللغة العربية إن كانت « و » حرف عطف فهى أداة ربط . أما « إذن » فإنها تنصب الفعل المضارع « ولكن » حرف ناسخ إلا أننا أطلقنا عليها جميعا إسم « أدوات ربط » بالمعنى العام لهذا الاسم . لكن الأولى (at) تأتى قبل الاستدراك والثانية (atque) تأتى بعده .

(٣) يستعمل أوغسطين هنا Conjonctio ويعنى أدوات الربط : ومنها الضمائر وهى أسماء ، وحروف العطف وهى ليست أسماء .

صحيحا(١) . ولكنى ما زلت أشك فى ذلك: إن كان قولك صحيحا - على ما تظن - فذلك لأن أدوات الربط الأربعة هذه كلمات وأنا لا أنكر هذا (٢) ؛ لذلك كان قولنا «هذا كل (Haec omnia) ... »صحيحا ؛ لأننا نقول أيضا « كل الكلمات (Verbia omnia) » .

وإذا سألتنى : فى أى جزء من الخطاب تكون الكلمة لأجبتك : فى الإسم ؛ وقد يكون هذا هو السبب فى إضافة الضمير إلى هذا الإسم ، وبهذا المعنى يكون قولك صحيحا (٣) .

(١٤) أوغسطين : بصيرتك نافذة ، إلا أنك مخطىء . إجعل بصيرتك أكثر نفاذا كى لا تخطىء فهم ما أقول إن استطعت أن أعبر عنه كما أريد . الحديث عن الكلام بالكلام أمر معقد مثل تشابك الأصابع وفركها حيث لا يكاد الإنسان يعرف - سوى من يقوم بذلك - أى الأصابع تتآكل ، وأيها يحك ؟

أديودات : هأنذا أجد نفسى معك بكل جوارحى ، خاصة بعد هذه المقارنة التى أثارت إنتباهى جدا .

---

(١) تبدو هذه الفقرة صعبة الفهم لما فيها من أمثلة لاتينية ، يصعب ترجمتها بوضوح بل قد تفقدها الترجمة قيمتها الحقيقية فتبدو كأنها أمثلة مضادة ، وإزالة لهذا الغموض نلخص حجة أوغسطين :

الضمائر تقوم مقام الأسم ، فهى إذن أسماء ، وهى فى الوقت نفسه روابط مثل حرف العطف ، إذن حروف العطف أسماء كذلك - هذه هى الطريقة الرائعة التى أثبت بها أوغسطين لمحاوره أنه نطق بأسماء .

(٢) أدوات الربط ، وحروف العطف فى اللغة العربية حروف لا أسماء ، ولكنها كلمات أيضا .

(٣) ما دمت أستطيع أن أقول haec Omnia — Verbia Omnia تكون haec مساوية لـ Verbia لأن Omnia مكررة فى الكلمتين .

أوغسطين : لا شك أني أنطق بكلمات مكونة من حروف .

أديودات : هذا صحيح .

أوغسطين : إذن لنلجأ إلى أعلى سلطة لدينا : عندما يقول الحوارى بولس « **لم يكن فى المسيح نعم أو لا ، بل كانت فيه نعم فحسب** » (كورنثيه (٢) ١ : ١٩) لا نظن أن الحروف الثلاثة التى نطقنا بهـا بقولنا « نعم » (Est) موجودة فى المسيح ، بل الموجود حتما هو ما تدل عليه هذه الحروف الثلاثة .

أديودات : قول صحيح .

أوغسطين : تفهم إذن أن من قال : « كانت نعم فيه » لم يقل إلا : « كان ما يسمى نعم فيه » كما لو قال : « كانت الفضيلة فيه» . ويعنى هذا القول أن ما نسميه الفضيلة موجود فيه ، أما المقاطع الثلاثة التى نصدرها بقولنا « فضيلة (Virtus)» فليست موجودة فيه ، إذ الموجود حقا هو ما تدل هذه المقاطع الثلاثة عليه (١) .

أديودات : أفهم هذا وأتابعه .

أوغسطين : أتعقل أنه لا يوجد فرق عندما نقول : هـذا **يطلق عليه** (Appellatur) فضيلة ، وهذا **يسمى** (Nominatur) فضيلة ؟

أديودات : هذا واضح .

أوغسطين : هل من الواضح ـ أيضا ـ أنه لا يوجد فرق عندما يقال : ما كان فيه **يطلق عليه** : نعم أو **يسمى** نعم ؟

---

(١) فى الأصل اللاتينى « هـذان المقطعان » لأن Virtus مكونة من مقطعين ، أما « فضيلة » فمكونة من مقاطع ثلاث ..

أديودات : لا أرى هنا أيضا أى فرق .

أوغسطين : ألم تر بعد ما أريد الإشارة إليه ؟

أديودات : حقيقة ، ما زلت لا أرى شيئا .

أوغسطين : الا ترى ان الاسم هو ما نستطيع بواسطته أن نسمى شيئا .

أديودات . لا أرى ما هو أكثر يقينا من ذلك .

أوغسطين : ترى الآن أن « نعم » إسم ؛ لأن ما يوجد فيه يسمى نعم .

أديودات : لا أستطيع إنكار ذلك .

أوغسطين : وإذا سألتك : فى أى جزء من الخطاب توجد « نعم » . تقول : لا أظن أنها توجد فى الإسم بل فى الفعل ، مع أن العقل يبين لنا أنها إسم (١) .

أديودات : صحيح ما تقول .

أوغسطين : أتشك فى ان كل أجزاء الخطاب هى ايضا أسماء على هذا النحو الذى برهنا ؟

أديودات : لا أشك فى ذلك ؛ لأنى اعترف أنها تعنى شيئا ما . ولو سألتنى فى نفس الأشياء التى تدل عليها هذه الأسماء : أى اسم يطلق على كل شىء منها ، أى بم يسمى كل شىء منها لأجبت : تسمى كل أجزاء الخطاب التى لا نطلق عليها أسماء ، وأرى ان العقل يحتم علينا ذلك .

(١٥) أوغسطين : ألا تخشى أن يفند احد إستدلالنا ويقول : ينبغى إعطاء الحوارى سلطة فى الأشياء لا فى الكلمات ، ولا يكون الأساس الذى يقوم عليه إستدلالنا متينا كما تظن ، وبالرغم من أن بولس قد عاش وعلم باستقامة

---

(١) كلمة est فى اللاتينية فعل وتعنى أيضا نعم ، وهى فى العربية حرف فقط .

تامة إلا انه من المحتمل ألا يكون قد وفق فى التعبير بقوله : كانت النعم فيه ، هذا فضلا عن أنه يعترف بأنه لا يحسن صناعة الكلام (كورنثة (٢) ١١ : ٦) ؟ كيف نرد على هذا المعارض ؟

أديودات : ليس لدى ما أرد به عليه . وأسألك أن تجد لى أحد هؤلاء الكتاب الذين يشهد لهم الجميع بسلطة فائقة فى صناعة الكلام حتى يمكنك أن تؤيد ما تريد إعتمادا على هذه السلطة .

أوغسطين : على هذا ، يبدو لك أن العقل نفسه دون السلطات أقل قدرة من أن يبرهن على أن أجزاء الخطاب جميعها تدل على شىء ما ، أى يطلق عليهم اسم (Appellari) أى يسمى (Nominari) ، وإذا سمى ، فإنه يسمى باسم ويمكننا التحقق من ذلك فى لغات عديدة ، ومن ينكر ذلك ؟ إذا سألت : كيف يسمى اليونان ما نسميه « من (Quis) » فيقال Tις ، وكيف يسمون ما نسميه « أريد (Volo) » فيقال θελω ، وكيف يسمون ما نسميه « خير (Bene) » فيقال καλωσ ، وكيف يسمون ما نسميه « المكتوب (Scriptum) » فيقال το γεγραμμένον ، وكيف يسمون ما نسميه « و (Et) » فيقال και ، وكيف يسمون ما نسميه « من (Ab) » فيقال ἀπο ، وكيف يسمون ما نسميه « يا للاسف (Heu) » فيقال οα [1] . من سأل عن أقسام الكلام هذه التى ذكرتها على هذا النحو فقد أصاب القول ، وما كان ليحدث ذلك لو لم تكن هذه الأقسام أسماء . ولهذا السبب يكون حديث

---

(١) أقسام الكلام الثمانية كما رتبها أوغسطين هى بالاضافة إلى الاسم : أداة الاستفهام الفعل ، الظرف ، أسم المفعول ، حرف العطف ، حرف الجر ، الصيغة الانشائية « Interjenctio »

الحوارى بولس صحيحا ، ولما كنا نستطيع الاحتفاظ بالحديث مستبعدين السلطات فى موضوع البلاغة (١) ، فهل تحتاج بعد ذلك أن نبحث عن شخصية نعتمد عليها فى رأينا ؟

(١٦) أوغسطين : كل من الكسول والمتحمس لا يسلم بذلك إلا أمام السلطات التى تجمع على قاعدة ما فى صناعة الكلام . وأين تجد أفضل من سيسرون فى اللغة اللاتينية . فقد سمى فى خطابه الرائع المسمى «الفيرنيون» حرف الجر «Coram» (أمام) **اسما** (إن لم يكن ظرفا فى هذه الحالة) . قد لا أفهم هذه الفقرة جيدا وقد أعطى لها أو يعطى لها آخرون تفسيراً آخر ولكنه لا يمكن ـ على الأقل ـ رفض الآتى :

حسب النظريات التقليدية لأعظم أساتذة الجدل تتكون القضية التامة القابلة للنفى والإثبات من إسم وفعل ، ويسمى سيسرون فى مكان ما هذا النوع من الخطاب **منطوق** (Pronontiatum) ، ولما كان الفعل فى الشخص الثالث فينبغى أن ترفع الإسم ، ولهم الحق فى ذلك . فلو أمعنت النظر فى قولى : «يجلس الإنسان» ، «يجرى الحصان» لرأيت منطوقين ـ على ما أظن .

أديودات : أرى ذلك .

---

(١) يلجأ أوغسطين إلى سيسرون Cicéron مرتين باعتباره المرجع الأول والأخير فى البلاغة اللاتينية . الأولى عندما أستعمل سيسرون كلمة Coram التى سماها اسما لأنه أعتبرها ظرفا مع أنها حرف جر (Cicéron: Contre Verrès, Action II, 2,101). والثانية عند تعريف ἀξίωμα وباللاتينية (Cicéron : Tusculanes,1,7,14) ، Pronontiatum ولا يرضى سيسرون عن الكلمة اللاتينية خاصة وأن تعريفها يدل على الصدق والكذب ، أما تعريف أوغسطين فيدل على الاثبات والنفى ، أى أنه تعريف منطقى صرف (G. Bardy : L'autorité de Cicéron, dans les notes complémentaires P. 484).

أوغسطين : ترى أيضا فى كل منهما أسماء « إنسان » فى الأول ، « حصان » فى الثانى ، وفى كل منهما فعلا : « يجلس » فى الأول ، « يجرى » فى الثانى .

أديودات : أرى ذلك .

أوغسطين : لو قلت « يجلس » أو « يجرى » فقط لـكنت على حق إن سألتنى من ؟ ماذا ؟ فأجيبك : الإنسان ، أو الحصان ، أو الحيوان ، أو أى شىء آخر. إذن يمكننا بإضافة الإسم إلى الفعل أن نكون المنطوق أى هذه القضية التى يمكن نفيها أو إثباتها .

أديودات : أفهم ذلك .

أوغسطين : إنتبه إلى ما تبقى . وافترض أنك ترى شيئا بعيدا لا تدرى أحيوان هو أم صخرة أم أى شىء آخر ؟ فلو قلت لك « إنه حيوان لأنه إنسان» (Quia homo est animal est) أفلا أكون متهورا فى قولى هذا ؟

أديودات : كل التهور ، ولـكنك غير متهور فى قولك « إن كان إنسان فهو حيوان » (Si homo est animal est) .

اوغسطين : لقد أحسنت القول . وأنا أستحسن ان (Si) فى كلامك ، وتستحسنها أنت كذلك . أما لأن (Quia) فكلانا يستقبحها فى كلامى السابق.

أديودات : موافق على ذلك .

أوغسطين : أنظر إذن . إن كانت هاتان القضيتان منطوقتين تامتين : « ان تسر (Placet si) » ، « لأن تنفر » (Dis plicet Quia) .

أديودات : هما منطوقتان تامتان .

اوغسطين : هيا ، قل لى الآن : أين الأسماء وأين الأفعال ؟

أديودات : أرى أن الأفعال هى : « تسر » ، « تنفر » ، أما الأسماء فهى « إن » ، « لأن » .

أوغسطين : إذن هذان الحرفان (Conjonctiones) أسماء كذلك . يكفى هذا البرهان (١) .

أديودات : يكفى تماما .

أوغسطين : أتستطيع بمفردك فيما يتعلق بأقسام الكلام الاخرى ان تبرهن على نفس الشيء قياسا على ما أثبتناه ؟

أديودات : أستطيع ذلك .

هل توجد مترادفات ؟

٦ : (١٧) أوغسطين : لنستمر إذن ، قل لى : إن كانت كل كلمة إسما وكل إسم كلمة، فهل تظن ـ قياسا على ذلك ـ ان كل كلمة صوت وكل صوت كلمة ؟

أديودات : بكل تأكيد ، ولكنى لا أرى فرقا بينهما سوى إختلاف صوت المقاطع .

أوغسطين : وأنا لا أعترض على ذلك أيضا ، مع أن هناك من لا ينسى التفرقة بينهما حتى فى معناهما ، ولا نحتاج الآن لفحص رأيهم . ولا شك أنك تلاحظ ان لدينا علامات تدل على بعضها البعض دون أن يكون هناك أى فرق بينهما إلا فى الأصوات ، وتدل على نفسها مع أجزاء الخطاب الأخرى .

---

(١) فى اللاتينية « Si » ، « Quia » أدوات ربط ، أما « إن » ، « لأن » فى العربية فهى حروف ، الأول أداة شرط والثانى حرف ناسخ .

أديودات : لا أفهم ما تقول .

أوغسطين : ألا تفهم أن الصوت يدل على الإسم ، والإسم يدل على الصوت، ولا يوجد أى فرق بينهما إلا فى صوت المقاطع « على الأقل بالنسبة للإسم على وجه العموم ، لأن للإسم معنى خاصا ، وهو أنه واحد من أجزاء الخطاب الثمانية ، ولا يتضمن الأجزاء السبعة الأخرى .

أديودات : الآن أفهم ما تقول .

أوغسطين : وتفهم ما أقول من أن كلا من الاسم والصوت يدل أحدهما على الآخر .

أديودات : أفهم ذلك ، ولكنى أسألك عن معنى قولك : وتدل على نفسها مع أقسام الكلام الأخرى » ؟

أوغسطين : ألم تعرف من استدلالنا السابق أن كل أجزاء الخطاب يمكن أن تقال على أسماء ، أو على أصوات ، أى أنه يمكن أن تدل عليها بالاسم أو بالصوت ؟

أديودات : هذا صحيح .

أوغسطين : ماذا إذن لو سألتك : ماذا تطلق على الإسم نفسه أى على الصوت الذى تعبر عنه فى مقطعين ؟ ألا تجيبنى : أطلق عليه « إسما » nomen وتكون إجابتك صحيحة ؟

أديودات : بلى ، أطلق عليه ذلك .

أوغسطين : هل تدل العلامة ذات المقاطع الأربعة التى تنطق بها عندما نقول

« Conjenctio » على نفسها لأنه لا يمكن إعتبار هذا الاسم (Conjonctio) من بين ما يدل عليه ؟

أديودات : أقبل ذلك تماما .

أوغسطين : هذا هو معنى قولى : يدل الاسم على نفسه مع مايدل عليه ، ويمكنك أن تفهم الصوت بنفسك قياسا على ذلك .

أديودات : هذا أمر يسير . ولكن تخطر لى الآن فكرة : يمكن أن يقال الاسم على وجه العموم (Generaliter) أو على وجه الخصوصى (Specialiter) ، وعلى العكس من ذلك ليس الصوت جزءا من أقسام الكلام الثمانية ؛ لذلك أرى أن هناك فرقا بينهما علاوة على فرق الأصوات .

أوغسطين : أتظن أن بين « ὄνομα "homen » فرقا آخر سوى فرق الأصوات التى نميز بها بين اللغتين اللاتينية واليونانية ؟

أديودات : لا أجد فرقا سوى هذا الفرق .

أوغسطين : إنتهينا إذن إلى وجود علامات تدل بنفسها ، وتدل على بعضها البعض بحيث يكون ما تدل عليه إحداها تدل عليه الأخرى ، دون أن يكون هناك أى فرق بينهما سوى فرق الصوت ، وهانحن نجد الآن هذا النوع الرابع ، لأنه يمكن فهم الأنواع الثلاثة المذكورة آنفا من الاسم والفعل (١)

---

(١) الأنواع الثلاثة المذكورة — آنفا — هى :

١ — العلامة التى تدل على علامة أخرى وتتميز عنها (٤ : ٧ — ٤ : ٩) .

٢ — العلامة التى تدل بنفسها على نفسها (٤ : ١٠) .

٣ — العلامات التى تدل على بعضها البعض (٥ : ١١ — ٥ : ١٧) .

أديودات : لقد انتهينا إلى هذه النتيجة تماما .

ملخص المناقشة كلها [١] .

٧ : (١٩) أوغسطين : أريد أن تلخص لى ما وصلنا إليه فى حديثنا حتى الآن .

أديودات : سأفعل قدر إستطاعتى . تذكر أولا أننا قضينا بعض الوقت فى البحث عن الغاية من اللغة (٢) ، ووجدنا أننا نتحدث لنعلم أو لنذكر : عندما نسأل فإننا نعلم من نسأله ماتريد أن نسمعه منه . وعندما نغنى بدافع من السرور فإنى أرى أننا لا نتحدث بالمعنى الحقيقى للكلمة ، وعندما نصلى لله لا أظن اننا نعلم أو نذكر . مهمة الكلمات إذن إما تذكيرنا أو تذكير غيرنا وتعليمهم .

وبعد أن أثبتنا أن الكلمات علامات وأننا لا يمكن ان نسمى علامة ما لا يدل على شيء ، إقترحت على هذا البيت لأشرح معنى كل كلمة فيه :

Nihil ex tanta Superis placet urbe relinqni.

(الإنيادة ، الكتاب الأول ، السطر ٦٥٩) .

فمع أن كلمة « لا شيء » معروفة وواضحة لنا جميعا إلا أننا لا نجد ما تدل عليه . ولما رأيت اننا لم نستعملها فى الكلام جزافا بل لنخبر مستمعنا بشيء ما أجبتنى : قد تدل هذه الكلمة على إنفعال النفس التى تبحث عن شيء ثم تكتشف أنه غير موجود ، أو تظن أنها تكتشف ذلك . ولكنك تجنبت ـ عن طريق المزاح ـ الدخول فى مشكلة عويصة ، وأرجأت حلها ، ولكنى لم أنس وعدك بذلك .

وعندما حاولت أن اشرح الكلمة الثالثة من البيت (من) دفعتنى لأن أبين لك

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى هو إعادة Recapitulatio

(٢) Causa تعنى حرفيا سبب ، أو علة وجود اللغة .

الشيء الذى تدل عليه هذه الكلمة ولم ترض بأن أجد لها مرادفا . فأجبتك بأن هذا محال فى الحديث . وانتهينا إلى الأشياء التى نشير إليها بالبنان لمن يسأل عنها، وكنت أظن انها كل الأشياء الجسمية ولكننا وجدنا أنها الأشياء المرئية فحسب. ثم لا أدرى كيف انتهى بنا الحديث إلى الصم وإلى الممثلين الذين يشيرون بحركاتهم الخرساء : لا إلى الأشياء المرئية فحسب بل إلى أشياء أخرى كثيرة ، وتقريبا إلى كل ما نتحدث عنه . ومع ذلك إنتهينا إلى أن هذه الحركات علامات ايضا .

ثم بدأنا من جديد فى البحث : كيف نستطيع دون علامة أن ندل على نفس الأشياء التى تدل عليها العلامات ، إذ ينبغى أن نعترف أننا ندل بعلامة على هذا الحائط ، وعلى هذا اللون ، وعلى كل ما هو مرئى يشار إليه بالبنان . ولما كنت أؤكد عن خطأ إستحالة ذلك، ظهر لنا أخيرا أننا نستطيع دون أية علامةأن ندل على الأفعال التى تطلب منا ، ولا نقوم بها ، والتى يمكننا أن نقوم بها بعد أن تطلب منا . صحيح أن اللغة ليست من هذا النوع ، إلا انه إذا طلب منا أثناء الحديث ما هى اللغة ، فمن الواضح فيما يبدو ـ أنه من السهل أن ندل عليها باللغة نفسها .

(٢٠) وقد ذكرنا هذا بأنه يمكننا أن ندل بعلامة على علامة أخرى أو بعلامة على ما ليس بعلامة أو من غير أية علامة على فعل يمكننا القيام به جوابا على سؤال ما . ثم شرعنا فى بحث الحالة الأولى ومناقشتها مناقشة دقيقة . وقد بينت هذه المناقشة ـ أولا ـ أنه لا يمكن الدلالة على بعض العلامات التى تدل (على شيء آخر) (١) مثل هذه الكلمة ذات المقاطع الأربعة « Conjonctio » ،

(1) Signis quae Significarent

ويثبت - ثانيا - أن بعض العلامات تستطيع ذلك ، فعندما نقول « علامة » نعبر عن كلمة ، وعندما نقول « كلمة » نعبر عن علامة . فالعلامة والكلمة علامتان وكلمتان فى نفس الوقت .

وفى هذا النوع من العلامات التى تدل على بعضها البعض بينا أن البعض منها متساوى فى المعنى (Tantum) ، والبعض الآخر مختلف فيه (Non tantum)، والبعض الثالث مساو فى المعنى والنطق (Lidem valeve) فهذه الكلمة ذات المقاطع الثلاثة التى نسمعها عندما نقول « علامة » (Signum) (١) تدل على كل ما يدل على شيء ما ، ولكن « كلمة » (Verbum) التى نقولها ليست علامة تدل على علامات بل تدل فقط على ما نصدره من صوت متقطع . وهذا واضح . فمع أن الكلمة تدل على العلامة ومع أن العلامة تدل على الكلمة ، أى أن المقاطع الثلاثة للكلمة الاولى تدل على المقاطع الثلاثة للكلمة الثانية (٢) إلا أن « للعلامة » قيمة أكبر من « الكلمة » لأن مقاطعها الثلاثة تدل على أكثر مما تدل عليه المقاطع الثلاثة « كلمة » .

ولكن الكلمة على الإطلاق والاسم على الإطلاق متساويان فى المعنى (Tantumdem) ، وكما أخطرنا العقل ، كل أقسام الكلام أسماء لأننا نستطيع أن نضيف إليها ضمائر ، ولأننا نستطيع أن نقول : تستعمل هذه الأجزاء التسمية شيء ما ، ولا يستطيع أى جزء منها أن يضاف إلى الفعل ليصبح منطوقا تاما . فإن كان الاسم والكلمة متساويين فى المعنى (Tantumdem) والكلمات أسماء

---

(١) « علامة » ذات مقاطع ثلاثة ، وفى النص اللاتيني « ذات مقطعين » لأن « Signum » ذات مقطعين .

(٢) كلمة ذات مقاطع ثلاثة ، وفى النص اللاتيني « ذات مقطعين « Verbum » .

فكلاهما أيضا أسماء وإن لم يكن لهما نفس المعنى (Idem valere) ، فنحن نستعمل « كلمة » لسبب ونستعمل « أسم » لسبب آخر كما سبق أن إحتملنا وجود ذلك فى مناقشتنا ، فقد وضعت الكلمة (Verbum) للإشارة إلى فعل طرق « Verberare » الهواء (١) ، ووضع الاسم « (Nomen) للإشارة إلى الذاكرة فى النفس (Commemorationem animi) ، ونستطيع أن نفهم ذلك عندما نقول قولا صحيحا . « ما اسم هذا الشىء ؟ عندما نريد أن نعهد بهذا الشىء إلى ذاكرتنا » ولكننا لم نتعود أن نقول » ما **كلمة** هذا الشىء ؟ » . وهناك أيضا علامات ليست متساوية فى المعنى فحسب (Tantum) بل مطابقة تماما فى المعنى المعنى والنطق (Idem) لا تتميز فيما بينها إلا بصوت الحروف ، مثال ذلك : « nomen » .

بقيت نقطة أخرى ، وهى أننا لم نجد فى العلامات التى تدل على بعضها البعض واحدة منها لا تدل على نفسها وهى تدل على الأشياء الأخرى .

هذا ما استطعت أن أتذكره . والآن يأتى دورك أنت ، أنت الذى لم تقل شيئا فى هذه المناقشة إلا ما كان عن علم ويقين . فلك الآن أن تحكم على ذاكرتى وعلى منطقى .

المغزى الرفيع للحديث (٢) :

٨ : ٢١ أوغسطين : لقد تذكرت كل ما أردت تذكره ، وأصرح لك بأن هذه الأشياء تبدو لى الآن أكثر وضوحا مما سبق عندما كنا نستخلصها خلال أبحاثنا ومناقشاتنا ـ لا أدرى من أى مخبأ ؟!

(١) أنظر الهامش رقم (٥٠) .

(٢) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى « استراحة » Pausa

ولكن ما الذى أريد الوصول إليه معك بعد هذه المنعطفات كلها ؟ من الصعب بيان ذلك فى هذا الموضع . وقد تظن أننا نلهو ونلهى أنفسنا ببعض مشا كل طفولية ، إذ نتابع حديثنا للحصول على فائدة صغيرة وتافهة ، أو تشك فى الحصول على فائدة كبيرة من مناقشتنا وترغب ولا شك فى رؤيتها أو على الأقل فى معرفتها (Audire) . لكن صدقنى : هذه المناقشة بالنسبة لى ليست مجرد مزاح رخيص ، حتى لو لهونا بعض الشىء فلا تحسبن ذلك مجرد إحساسات طفل ، ولا ينبغى أن تظن أنك لن تحصل إلا على فائدة صغيرة تافهة .

فإن قلت : إن هناك حياة سعيدة خالدة ، أرجو أن يقودنى الله ـ أى الحقيقة نفسها ـ إليها على مراحل ، طبقا لضعف سيرنا ، فأخشى أن أبدو مضحكا وأنا أشرع فى سلوك هذه الطريق لدراسة العلامات لا لدراسة الاشياء نفسها ، فلتسامحنى اذن أنى بدأت هكذا ولم يكن غرضى من ذلك أن ألهو معك ، بل أن أنمى بالتمرين قوى النفس وبصيرتها اللازمة كى نحافظ على جذوة هذه العوالم ونورها ونعشق فيها الحياة السعيدة .

أديودات : استمر كما بدأت ، ولن أغض من شأن ما تقول أو تفعل .

القسم الثانى

عجز اللغة عن التعليم(١)

الى أى شىء تنتبه النفس : الى الكلمة بوصفها علامة أم الى الشىء المعنى ؟ (٢)

أوغسطين : لنبحث فى هذا القسم العلامات التى لا تدل على علامات بل على ما نسميه الأشياء **الدالة** (Significabilia) . أخبرنى أولا إن كان الإنسان هو الإنسان .

أديودات : لا أدرى الآن إن كنت مازحا (أم جادا) ؟!

أوغسطين : ولم أكون كذلك ؟

أديودات : لأنك تسألنى عن عدم كون الإنسان إنسانا (٣) .

أوغسطين : أتظن أنى أمزح معك لو سألتك : هل المقطع الأول من هذا الإسم « إن » (ho) والمقطع الثانى « سان » (mo) ؟

أديودات : لا ريب فى ذلك .

---

(١) عنوان القسم فى النص اللاتينى لا قيمة للغة فى التعليم Signa ad discendum Nihil Valent

(٢) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى عود إلى العلامات ، المسألة الأولى Rursus, de signis, Quaesio Prima

(٣) حذفنا من هذه العبارة الفعل المساعد Cersio كما حذفنا من العبارة التالية الفعل المساعد Credo حتى لا تثقل العبارة العربية بأكثر من فعل واحد .

أوغسطين : ولكن المقطعين مجتمعين يكونان اسما: (Homo) ؛ أتنكر ذلك ؟

أديودات : ومن ينكر ذلك ؟

أوغسطين : أسألك إذن : هل أنت هذان المقطعان المجتمعان ؟

أديودات : لا ، وأرى الآن ما تريد الوصول إليه .

أوغسطين : أخبرنى به حتى لا أبدو مسيئا إليك .

أديودات : ينتج عن ذلك أنى لست إنسانا .

أوغسطين : أليس هذا هو رأيك أيضا ، بعد أن سلمت بكل المقدمات السابقة التى لزمت هذه النتيجة عنها ؟

أديودات : لن أقول لك رأيى قبل أن توضح لى شيئا : عندما تسألنى إن كان الإنسان إنسانا ، أتسألنى عن المقطعين أم عن الشىء نفسه الذى يدل عليه هذان المقطعان ؟

أوغسطين : أجب أنت بنفسك : على أى شىء ينصب تساؤلى ؟ ان كان سؤالى مجملا (Ambigua) فقد كان لزاما عليك أن تنتبه أولا ولا تجيب قبل أن تتبين وجه السؤال (١) .

أديودات : أى ضيق يسببه لى هذا الإجمال عندما تحمل إجابتى على المعنيين ؟ على أية حال ، الإنسان هو « الإنسان » ، وهذان المقطعان هما هذان المقطعان ، والشىء الذى يدلان عليه ليس شيئا آخر ، سوى الشىء نفسه .

---

(١) Ambigua من الممكن ترجمتها أيضا : غامضا أو متشابها إلا أننا آثرنا مجملا فى مقابل مبينا كما يقول علماء أصول الفقه فى الفرق بين المجمل والمبين .

أوغسطين : إجابة صائبة . ولكن لم حملت كلمة (Dictum) « إنسان » فقط على المعنيين دون أن تحمل الكلمات الأخرى التى نطقنا بها ؟

أديودات : وكيف تقنعنى بأنى لم أحمل الكلمات الأخرى على معنيين ؟

أوغسطين : أجب عن سؤالى الأول فقط دون الدخول فى موضوعات أخرى . لو اعتبرت كلامى كله صوت مقاطع لما أجبتنى عن شىء ، لأنى أستطيع أن أبدو لك كأنى لم أوجه اليك أى سؤال بعد . أما الآن ، فإنى أسمعك كلمات ثلاثة ، مكررا الكلمة الوسطى فأقول : « هـــل الإنسان إنسان » (Atrum homo homo sit) ؟ لقد فهمت الكلمتين الأخيرتين لا بوصفهما علامتين بل بوصفهما شيئين دلت عليهما علامتان ، وهذا وحده من شأنه توضيح الأمر ، وقد أعتقدت أنه كان لزاما عليك أن تجيب عن سؤالى فى يقين وثقة .

أديودات : قول صائب .

أوغسطين : لم فهمت الكلمة الوسطى « إنسان » صوتا يدل على شىء ؟

أديودات : هأنذا أفهم كل شىء إبتداء من الأشياء المعنية ، لأنى أتفق معك على أننا لا نستطيع أن نتناقش إن لم تتجه النفس بواسطة الكلام المسموع بوصفه علامات إلى مايدل عليه . بين لى إذن كيف أخطأت فى الإستدلال الذى أنتهيت منه إلى أنى لست إنسانا .

أوغسطين : أفضل أن أعيد توجيه الأسئلة إليك حتى تجد الخطأ بنفسك .

أديودات : تحسن صنعا بذلك .

(٢٣) أوغسطين : لن أعيد توجيه سؤالى الأول لأنك قد انتهيت منه ، ولكن

لنبحث الآن بانتباه أكثر إن لم يكن المقطع « إن » (ho) هو ان (ho) وإن لم يكن المقطع « سان » (mo) هو سان (mo) ؟

أديودات : لا أدرى سوى ذلك .

أوغسطين : أنظر أيضا إن كان إجتماع المقطعين يحدث « إنسانا (homo) » .

أديودات : لن أسلم بذلك أبدا . فقد اتفقنا حقيقة ، وعن يقين ، أن نقبل الشيء المعنى لو أعطيت لنا علامته ، وأن يكون هذا هو مقياس قبولنا أو رفضنا ما يقال . أما هذه المقاطع المتفرقة التي تطن دون أى معنى فقد سلمنا بأنها مجرد صوت .

أوغسطين : تستحسن إذن ، بل تعتقد اعتقادا جازما أنه لا تجب الإجابة على الأسئلة إلا إبتداء من الأشياء التي تعنيها الكلمات .

أديودات : لا أفهم لم أستقبح ذلك إن توافرت لدينا الكلمات .

أوغسطين : أود أن أعرف : كيف تعارض من عودنا أن نسمع منه مازحا فى إحدى المناقشات أنه إنتهى إلى خروج أسد من فم محدثه . فقد سأله إن كانت الاشياء التي نتحدث عنها تخرج من فمنا أم لا ، ولما لم يستطع محدثه إنكار ذلك ، أعد نفسه كى يذكر لمحدثه « أسدا » أثناء حديثه . ولما تهيأ له هذا بدأ فى الهزؤ به والقسوة عليه (Premere) : لو كان كل ما نقول يخرج من فمنا كما اعترف هو بذلك ، وهو لا يستطيع أن ينكر أنه قال أسدا ، فالذى يبدو أن هذا الرجل الطيب قد تقيأ حيوانا مفترسا .

أديودات : لم يكن من الصعب معارضة هذا المازح ؛ لأنى لا أسلم بأن كل ما نتحدث به يخرج من فمنا . إن كل ما نتحدث به نعنى به شيئا ، والشيء

المعنى لا يخرج من فم المتحدث بل هو علامة على هذا الشيء ، إلا عندما تكون العلامات نفسها هى الأشياء المعنية ، وقد تحدثنا عن هذه الحالة قبيل ذلك .

(٢٤) أوغسطين : يمكن الرد على هذا الرجل ردا حاسما ، لكن بماذا تجيبنى إن سألتك : « هل الإنسان إسم ؟ » .

أديودات : بماذا أجيب ؟! هو أسم .

أوغسطين : هل أرى اسما عندما أراك ؟

أديودات : لا

أوغسطين : أتريد أن أخبرك بالنتيجة ؟

أديودات : لا ، أرجوك ، لأنى أنكر بنفسى ما قلت من أنى لست إنسانا ، وقد أجبت بذلك عندما سألتنى إن كان الإنسان إسما ، وقلت : نعم ، الإنسان إسم . وقد اتفقنا على أن نثبت وأن ننفى ما يقال ابتداء من الشيء المعنى .

أوغسطين : يبدو لى أنك لم تتورط فى هذه الإجابة عبثا . لقد خانك حذرك حسب مايقتضيه قانون العقل المطبوع فى نفوسنا . فلو سألتك : ما الإنسان؟ لأجبت : هو حيوان . ولو سألتك : أى جزء من الخطاب يكون **انسان** ؟ فالإجابة الصحيحة الوحيدة هى ، أنه اسم ، « إنسان » إسم وحيوان فى نفس الوقت ، هو اسم بوصفه علامة ، وحيوان بوصفه الشيء المعنى . فإذا سألنى أحد : هل « انسان » إسم ؟ لابد أن أجيب : نعم ، لأنه بين لى بما فيه الكفاية أنه يريد أن يسمعنى أتحدث عن هذه الكلمة بوصفها علامة . وإذا سألنى : هل هو حيوان ؟ أوافق أيضا راضيا على ما يقول . ولو سألنى فقط : ما الإنسان ؟ دون أن يذكر اسما أو حيوانا تتجه النفس نحو ما يعنيه هذان المقطعان « إن ـ سان »

(ho-mo) حسب قاعدة الكلام التى استحسناها ، وإن أردت أن تعطى التعريف كله أجبت : حيوان ناطق فان . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟

أديودات . يبدو لى كذلك تماما . لكن لو سلمنا أنه اسم ، كيف نتجنب هذه النتيجة المهينة من أننا لسنا أناسا ؟

أوغسطين : نتجنب ذلك عندما نبين أننا لم نستخلص هذه النتيجة من رأينا الذى قبلناه للرد بالايجاب عن هذا السؤال . وإن اعترف بأنه لم يستخلصها من هذا الرأى فلن نخشى منها . لم أخشى أن أعترف بأنى لست انسانا ، تلك الكلمة ذات المقطعين ؟

أديودات : هذا هو عين الصواب . ولكن لم تنزعج النفس لسماعها : « إذن لست انسانا ، ما دام هذا هو عين الصواب الذى سلمنا به !

أوغسطين : ذلك لأنى لا أستطيع أن أمنع نفسى من الاعتقاد بصدق النتيجة على الشيء المعنى بهذين المقطعين عندما أسمع هذه الكلمات طبقا لهذا القانون الذى ينطبق على كل شيء : عندما نسمع العلامات يتركز انتباهنا على الأشياء المعنية .

أديودات : موافق على ما تقول .

أيهما أفضل : الشيء المعنى أم العلامة ؟ (١)

٩ : (٢٥) أوغسطين : والآن أريدك أن تفهم (ما أقول) : يجب أن تقدر الأشياء المعنية أكثر من تقديرك علاماتها ، لأن كل ما هو موجود بالغير أقل شرفا مما هو موجود بالذات . هل لك رأى آخر ؟

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى المسألة الثانية Quaestio secunda

أديودات : أرى أنه لا يجب أن أتسرع بالموافقة ، لأننا إذا قلنا «قاذورات» (Coenum) فإن هذا الاسم فى نظرى أشرف من الشىء المعنى ولا تحدث صدمتنا لسماعه من صوت الكلمة نفسها ، لأننا إن غيرنا حرفا واحدا من كلمة «قاذورات» (Coenum) تصبح « سماء » (coelum) (١) ، ومن ثم نرى الفرق الشاسع بين الأشياء المعنية بهاتين الكلمتين . لذلك ، لن أرجع اشمئزازنا من الشىء المعنى لهذه العلامة بل أفضلها عليه تفضيلا إذ أننا نفضل أن نسمعها على أن نرى ما تعنيه بحواسنا .

أوغسطين : كنت مصغيا حقا . من الخطأ اذن أن نفضل الأشياء المعنية على علاماتها .

أديودات : يبدو لى كذلك .

أوغسطين : أخبرنى اذن : ما قصد الذين وضعوا أسما لشىء مشين يبعث على الاشمئزاز ؟ هل توافقهم أم تخالفهم ؟

أديودات : لا أجرؤ على موافقتهم أو مخالفتهم ، ولا أعرف القصد الذى رموا له .

أوغسطين : أتستطيع على الأقل أن تعرف قصدك أنت عندما تنطق بهذه الكلمة ؟

أديودات : أستطيع ذلك تماما ، فانا أقصد بكلامى أن أدل محدثى على شىء أعلمه إياه وأنبهه عليه ، وهو الشىء الذى يجب ـ فى نظرى ـ أن يتعلمه ، وأن ينتبه اليه .

---

(١) فى اللغة اللاتينية « Coenum » قاذورات ، « Coelum » سماء متشابهتان ويصعب إظهار هذا التشابه اللفظى فى اللغة العربية .

أوغسطين : ألا يجب تفضيل التعليم والتنبيه اللذين تيسرهما لك الكلمة ، أو اللذين تفيدهما منها على الاسم نفسه ؟

أديودات : أسلم بأنه يجب تفضيل العلم نفسه الذى تقدمه لنا العلامة على العلامة نفسها ، لكنى لا أعتقد أنه يجب تفضيله على الشىء نفسه .

(٢٦) أوغسطين : فيما يتعلق بقولنا السابق ، لا شك أنه من الخطأ تفضيل جميع الأشياء على علاماتها . صحيح أن ما يوجد بغيره أقل شرفا مما يوجد بذاته ، ومعرفة القاذورات التى وضع الإسم من أجلها أفضل من الإسم نفسه الذى يجب تفضيله على القاذورات نفسها - كما رأينا . ولا يوجد سبب آخر لتفضيل المعرفة على علاماتها إلا ما نشاهده بوضوح من أن العلامة توجد للمعرفة ، ولا توجد المعرفة للعلامة . وهذا هو الحال عند هذا الشره ، أو كما يسميه الحوارى عابد المعدة (رومية ١٦ : ١٨) الذى يعيش ليأكل ، ولا يستطيع إنسان قنوع أن يفعل مثله بل يجيبه : « أفضل لك أن تأكل لتعيش » ، كلمات مستوحاة بلاشك من نفس القاعدة التى ذكرناها (١) ، استهجنا الأول لأنه يجعل من حياته شيئا تافها أقل ثمنا من اللذة إذ يقول : إنه يعيش للمأدبات ، وأثنينا على الثانى لأنه يفهم أى الشيئين موجود بالغير خاضع له ، وينبهنا أنه ينبغى علينا أن نأكل لنعيش لا أن نعيش لنأكل .

وأقول لك كما أقول لكل إنسان ذى نظر سليم : لو قال لك ثرثار أو محب للكلام : أعلم لأتحدث ، فتجيبه : يا رجل لم لا تتحدث لتعلم ؟ إن كانت هذه هى الحقيقة كما تعلم ترى إذن أن قيمة الكلمات أقل من قيمة الأشياء التى تستعمل من أجلها الكلمات ، إذ ينبغى تفضيل إستعمال الكلمات على الكلمات نفسها ،

---

(١) وهى القاعدة المذكورة آنفاً : توجد العلامة للمعرفة ولا توجد المعرفة للعلامة .

فالكلمات للاستعمال ، وهى تستعمل التعليم ، ولما كان التعليم أفضل من الكلام فاللغة أفضل من الكلمات ، إذن قيمة التعليم أعظم من قيمة الكلمات . والآن أريد أن أسمع منك ما قد يعن لك من إعتراض .

(٢٧) أديودات : لا شك أنى أوافق على أن التعليم أفضل من الكلمات ولكن ألا يمكن توجيه أى اعتراض ضد القاعدة السالفة الذكر : « كل ما هو موجود بغيره أقل شرفا مما هو موجود بذاته ؟ » هذا ما أجهله .

أوغسطين : سنبحث ذلك بعناية فى الوقت المناسب ، إذ ما تسلم به الآن يكفى لإثبات النتيجة التى أحاول أن أصل إليها . إن معرفة الأشياء أعظم قدراً من معرفة علامات الأشياء ، لذلك ، يجب أن نفضل معرفة الأشياء المعنية (Significatur) على معرفة العلامات . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟

أديودات : هل سلمت بأن معرفة الأشياء أفضل من معرفة العلامات وليست أفضل من العلامات نفسها ؟ أخشى أن أتفق معك فى رأيك . لو كان إسم « قاذورات » أفضل من الشىء المعنى بهذا الإسم ، فهل يلزم تفضيل معرفة هذا الإسم على معرفة الشىء ، مع أن الإسم نفسه أقل شرفا من المعرفة نفسها ؟ هناك إذن أربعة ألفاظ : الإسم ، والشىء ، ومعرفة الإسم ، ومعرفة الشىء . ولما كان الأول أولوية على الثانى فلم لا يكون الثالث أولوية على الرابع ؟ أيلزم أن يكون أقل شرفا لأننا لا نرى هذه الأولوية ؟

(٢٨) أوغسطين : يبدو لى أنك تتذكر جيدا ما سلمت به ، وتعبر عما تشعر به تعبيراً حسنا ، لكنك ترى ـ فيما أظن ـ هذا الإسم ذا المقاطع الثلاثة الذى تسمعه عندما نقول «رذيلة » (Vitium) أفضل من الشىء المعنى ، غير أن معرفة الإسم نفسه أقل قيمة من معرفة الرذائل ، ولذلك لو نظرت إلى هذه الألفاظ

الأربعة : الإسم ، والشيء ، ومعرفة الإسم ، ومعرفة الشيء لوجدت أننا نفضل الأول على الثاني بحق ؛ إذ يوجد هـــذا الإسم (رذيلة) فى شعر برسيوس Persius حيث يقول : « ولكن هذا من ادهشتة الرذيلة » . (هجائيات ٣ ، البيت ٣٢) . إنه لم يقدم شيئا مرذولا فى البيت ، بل لقد زاد من حسنه ، فلو كان يقصد الشيء المعنى بهذا الإسم أينما وجد هذا الشيء لأصبح الإسم مرذولا . لـكن كيف نفضل اللفظ الثالث على اللفظ الرابع مع أن معرفة هذا الإسم أقل قدرا من معرفة الرذائل ؟

أديودات : أتظن أنه من الواجب تفضيل هذه المعرفة لو جعلت الإنسان أكثر شقاء ؟ ألم يضع برسيوس هـذا الألم الوحيد الذى يعانيه هؤلاء الذين يعترفون بالرذائل التى ارتـكبوها غير قادرين على تجنبها ـ ألم يضع برسيوس هذا الألم الوحيد فوق جميـع ما نتصوره من آلام ، كقسوة الطغاة وشرهم الفظيع ؟

أوغسطين : على هذا النحو ، يمـكنك أن تنكر أيضا تفضيل معرفة الفضائل نفسها على معرفة هذا الإسم (رذيلة) ؛ لأن معرفة الفضيلة دون التحلى بها عذاب يرجو الشاعر الهجائى نفسه أن يعاقب به الطغـاة (نفس الديوان ، الأبيات ٣٥ - ٣٨) .

أديودات : فليحفظنى الله من هذا الجنون ! لقد فهمت الآن أنه لا ينبغى إتهام الأفـكار نفسها ـ وهى أفضل ما يمـكن تعلمه لتمتلىء بها نفوسنا ـ بل ينبغى اتهام هؤلاء الناس ، أشقى أهل الأرض ، وهم المصابون بمرض يستعصى على كل دواء مهما عظم ، كما فعل برسيوس .

أوغسطين : لقد فهمت جيدا ، لـكن ماذا يهمنا سواء أقال برسيوس هذا

أم ذاك ؟ نحن لا نخضع لسلطة الشعراء فى هـذا الموضوع ، وإذا كان لابد من تفضيل معرفة على أخرى ـ ومن الصعب أن نبين أى المعرفتين نفضل ـ فيكفينى ما قررناه قبل ذلك ، وهو أن معرفة الأشياء ليست أفضل من معرفة العلامات ، بل أفضل من العلامات نفسها .

هل يستطيع الانسان ان يعلم حقيقة بدون علامات ؟ (١)

لنستمر فى البحث : أى الأشياء يمكن أن تشير بنفسها Monstrari per seipsas ـ كما تقول ـ دون أية علامة : الكلام ، السير، الجلوس، النوم... الخ؟

أديودات : هأنذا أتذكر ما قلته .

١٠ : (٢٩) أوغسطين : ماذا ترى ؟ هل نستطيع أن نشير الى جميع الأفعال التى نقوم بها بعد أن تطلب منا دون علامات أم نستثنى بعضها منها ؟

أديودات : بعد اشتغالى الطويل بمثل هذه الأمور ، أرى أنه لا يمكن تعليم شىء دون علامة باستثناء اللغة ، والتعليم نفسه اذا سألنى أحد عنه . وأياً كان فعلى الذى أعلمه به ، أرى أنه لا يتعلم من الشىء نفسه الذى يريدنى أن أشير به عليه . فلو كنت مستريحا ـ كما قلنا ـ أو قائما بأى عمل آخر ، وسألنى أحـد : « ما المشى ؟» فأقوم بالمشى ـ فى الحال ـ محاولا أن أعرفه بما يطلب دون علامة ، كيف أتجنب ألا يبدو له المشى مماثلا مرعتى فيه ؟ اذا اعتقد ذلك فإنه مخطىء لا محالة ، وسيعتبر كل من يمشى أسرع منى أو أبطأ كأن لم يمش . ويمكن أن يقال بالمثل فى كل ما يمكننى أن أشير عليه دون علامة كما سلمت بذلك باستثناء شيئين أثنين .

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى : المسألة الثالثة Quaestio tertia

(٣٠) أوغسطين : أقبل ما تقول ، لكن ، ألا ترى أن الكلام شيء ، والتعليم شيء آخر ؟

أديوات : أرى ذلك ، لأنه إن لم يكن هناك فرق بينهما لما علمنا إلا بالكلام، غير أننا نعلم أشياء كثيرة بعلامات أخرى غير الكلام . من يشك فى ذلك ؟

أوغسطين : هل تفعل نفس الشيء عندما تعلم (Docere) ، وعندما تدل على شيء (Significare) ؟ هل يوجد أى فرق بينهما ؟

أديودات : هما نفس الشيء .

أوغسطين : هل هذا التعبير صحيح : «ندل على شيء لنعلم» Significare ut doceamus ؟

أديودات : صحيح تماما .

أوغسطين : وإذا قال أحد : نعلم لندل على شيء (Docere ut significemus) ألا نرفض هذا القول بسهولة قياسا على ما سبق ؟

أديودات : يمكن ذلك .

أوغسطين : ما دمنا ندل على شيء لنعلم ، ونعلم لندل على شيء ؛ « فأن نعلم » إذن شيء ، « وأن ندل على شيء » شيء آخر .

أديودات : قول صحيح . وقد كنت مخطئا عندما أجبتك أنهما متماثلان .

أوغسطين : أجبنى الآن : هل يدل من يعلم التعليم على شيء ؟

أديودات : يدل على شيء ما .

أوغسطين : من الخطأ إذن قولك قبل ذلك بقليل : أننا نستطيع أن نعلم شيئا دون علامة عندما نسأل عن التعليم ؛ إذ لا يمكن التعليم — كما نرى الآن — دون علامات ؛ لأنك تعترف بأن التعليم شيء والدلالة على شيء ، شيء آخر . من

الواضح اذن أن هنـاك فعلين متمايزين ، إن لم نستطع أن نشير (Ostenditur) الى الفعل الأول إلا بالفعل الثانى فلا يشير الفعل الأول بنفسه Non per se) utique ostenditur) كما بدا لك أولا .

لذلك لم نجد حتى الآن ما يمكن أن يشير بنفسه إلا اللغة التى تدل على نفسها كما تدل على الأشياء الأخرى ، ولما كانت اللغة نفسها علامة فليس هناك شيء على الاطلاق يمكن تعليمه دون علامة .

أديودات : ليس هناك ما يدعونى لمخالفتك .

شك نافع فى ضرورة العلامات للتعليم : (١)

(٣١) أوغسطين : أثبتنا أنه لا يمكن التعليم دون علامات ، وأنه يجب تفضيل المعرفة نفسها على العلامات التى توصلنا اليها ، مع أن كل شيء يدل عليه (significatur) ليس بالضرورة أفضل من علامته .

أديودات : أرى ذلك أيضا .

أوغسطين : أتتذكر من أى طريق ملتو حصلنا على هذه النتيجة البسيطة ؟ منذ بداية المشادة الكلامية الطويلة حاولنا أن نحل ثلاث مشاكل وهى : هل يمكن التعليم دون علامة ؟ هل تفضل العلامات على الأشياء المعنية ؟ هل تفضل معرفة الأشياء نفسها على العلامات ؟ وسؤال رابع أود أن تجيب عليه باختصار : أتظن أن حلولنا وجيهة بحيث لا يمكن الشك فيها ؟

أديودات : أود حقيقة أن أصل الى اليقين بعد هذا اللف والدوران . ولا أدرى كيف أقلقنى طلبك ، ومنعنى من الموافقة عليه ، وأرى أنك ما كنت موجها

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتنى : اعتراض Objectio

إلى هذا السؤال ما لم يكن لديك إعتراض ما ، ولا تسمح لى هذه الموضوعات المعقدة بتناولها كلها ، والإجابة عنها بيقين . وأخشى من غموض يخفى موضوعا لا يستطيع ذهنى (Mens) النفاذ اليه .

أوغسطين : أرى ترددك ، وأنا راض ؛ لأنه يدل على نفس تخلو من التهور ، وهذا أفضل ضمان للسلامة . فمن الصعب ألا نضطرب عندما تتزعزع آراؤنا التى نتشبث بها من جراء مناقشاتنا أو عندما تنتزع منا بالقوة . فإذا كان من الصواب التسليم بحجج معقولة ومدروسة ، فمن الخطأ أخذ المجهول على أنه معلوم .

ومما يدعو للخشية أن يبث فينا تفنيد المواقف التى نعتقد فى صلابتها ودوامها روح الخوف من العقل ، وعندئذ لا نجرؤ بعد ذلك أن نثق بالحقيقة حتى ولو كانت واضحة تماما (١) .

يمكن تعليم بعض الأشياء دون علامة . مثل صائد العصافير (٢) .

(٣٢) أوغسطين : فلنمعن النظر قليلا ان كان هناك مبرر لترددك ، وأسألك : لو قابل شخص ما يجهل صيد العصافير بالعصى والطعم صائدا آخر العصافير حاملا عتاده ـ فى الطريق ، ولم يكن قد بدأ الصيد بعد ، ثم تابعه هذا الشخص بمجرد رؤيته له ، وتساءل مندهشا كالعادة عن الغرض من هذا العتاد فإذا أعد صائد العصافير عصيه ليظهر نفسه وهو يعلم أن شخصا ما ينظر اليه ورأى عصفورا قريبا منه فقيد حركته ، وسيطر عليه ، وأمسكه بعصاه وطعمه . ألم يخبر هذا الرجل حينئذ من ينظر اليه بما يريد أن يعرف دون علامة بل بالشىء نفسه ؟

---

(١) Phédon 8 q et 9 oc

(٢) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى : رأى ثالث Propositio tertia

أديودات : أخشى ألا يكون ذلك هو ما قلته من قبل بخصوص من يسأل عن المشى ، فإنى لا أرى هنا أنه قد تم عرض صيد العصافير كفن عرضا تاما .

أوغسطين : من السهل أن تتبدد خشيتك عندما أضيف : (إن هذا يحدث) لو كان المشاهد ذكيا بحيث يستدل مما يشاهد على المعرفة الكاملة بهذا الفن . ويكفينا فيما نحن بصدده أن نتمكن من أن نعلم بعض الناس على الأقل دون علامة قليلا من الموضوعات إن لم تمكن كلها .

أديودات : يمكننى أن أضيف بدورى : لو كان هذا الإنسان ذكيا لعرف المشى عندما بيناه له بالمشى بضع خطوات .

أوغسطين : أسمح لك بذلك دون أعتراض ، بل بكل سرور . والآن ترى أن كلا منا قد أثبت أن باستطاعة بعض الناس أن يتعلموا أشياء دون علامات ، وما بدا لنا حتى الآن صحيحا ـ وهو استحالة تعلم شىء دون علامة ـ خطأ . تستطيع النفس بعد هذه الملاحظات أن تعى آلافا من الأشياء ، لا هذا الشىء بعينه أو ذاك ، وأن تدل عليها دون علامة .

أرجوك (أن تخبرنى) ، ألا تشك فى ذلك ؟ لن أذكرك بهذه المناظر العديدة فى كل المسارح حيث يعرض الناس الأشياء نفسها دون علامات . انظر الى هذه الشمس ، والى هذا النور الذى يغمر كل شىء ويغطيه أمامنا . أنظر الى القمر وباقى النجوم ، والى الأرض والبحر والأحياء المتوالدة التى لا حصر لها . ألا يعرض الله وتعرض الطبيعة هذا كله أمام الأعين ؟

العجز التام لكل من العلامات واللغة عن التعليم : (١)

(٣٣) واذا نظرت الى المسألة بعناية أكبر لن تجد شيئا يمكن تعليمه بواسطة علامته فعندما تعطى لى علامة ما ـ وأنا أجهل الشيء الذى تدل عليه ـ يمكنها أن تعلمنى شيئا ، وان كنت أعلم الشيء قبل ذلك فماذا تفيدنى ؟ وعندما نقرأ فى دانيال « **لم يقض على السارابال** » (دانيال ٣ : ٩٤) (٢) نجد أن الكلمة لم تبين لى الموضوع الذى تدل عليه ، فلو أننا سمينا بعض أغطية الرأس بهذا الاسم ، هل أستطيع بعد ذلك أن أعرف ما الرأس وما « الغطاء » ؟ لقد عرفتهما من قبل ، وعرفت هذه الأشياء برؤيتى لها لا بسماعى أسماءها . عندما طرق هذان

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى : رأى رابع Propositio quarta

(٢) هى قصة فى كتاب النبى دانيال (دانيل ٣ : ٩٤ ـ ٩٧) وذلك أنه فى فترة الأسر البابيلونى ، استقبل الملك نبختنصر ثلاثة أطفال عبرانيين : أنانياس Ananias وأزارياس Azarias وميسيل Misaël وسماهم سيدراك Sidrac وميساك Misac وأبدناجو Abdénago . ولما طلب منهم عبادة تمثال له رفضوا عبادة الأوثان ، فما كان من الملك إلا أن قذف بهم بملابسهم إلى فرن متأجج ، فأتى ملاك وأنقذهم . وينتهى الفصل الثالث من كتاب دانيال برواية هذه القصة : إجتمع المحافظون والنواب والحكام ومستشاروا الملك ورأو أن النار لم تلحق أى ضرر بأجسام هؤلاء الأطفال وأنها لم تحرق رؤوسهم وشعورهم وأن معاطفهم لم تتغير ولم تنبعث منها رائحة الحريق ، فأخذ نبختنصر الكلمة قائلا : بورك فى إله سيدراك وميساك وأبدناجو الذى أرسل ملاكه ليخلص عباده الذين أخلصوا له ، وعصوا أمر الملك ، وفضلوا تقديم أجسادهم للنار كى لا يعبدوا إلا الله . وأخيرا أنعم الملك عليهم وكرمهم فى بابيلون .

إستشهد أوغسطين بالآية من الفولجات Vulgate ولكن آباء الكنيسة لم يتفقوا على طريقة كتابة Sarabala المنقولة عن العبرية ، فقد كتبها ترتيليان Tertullian على هذا النحو Sarabarae كما هو الحال فى هذه المحاورة ، وفى السبتانت Septante مكتوبة فى جنس الجماد Tά σαραβαρα . أما القديس جيروم Saint Jerôme فيفضل كتابتها Saraballae.

المقطعان اللذان يكونان كلمة « Caput » (رأس) [1] سمعى للمرة الأولى ، كنت أجهل معناهما تماما كما لو كنت أقرأ أو أسمع كلمة « سارابال » للمرة الأولى . ولما كنا نقول دائما « رأس » مدركين متى نقول ذلك ، اكتشفنا أنها إسم شيء رأته عيناى من قبل ، وقبل هذا الاكتشاف لم تكن هذه الكلمة بالنسبة لى إلا صوتا ، ثم عرفت دورها كعلامة عندما وجدت الشيء الذى تدل عليه ، وعرفت هذا الشيء ـ كما قلت ـ عندما تعلمته دون علامة . خلاصة القول أننا نعلم العلامة عن طريق الشيء المعروف ولا نعلم الشيء عن طريق علامته .

(٣٤) ولكى نفهم ذلك أكثر ، إفترض أننا نسمع الآن للمرة الأولى كلمة « رأس » ، ولأننا نجهل إن كانت هذه الكلمة مجرد صوت أو تدل على شيء فإننا نبحث عما تكون **الرأس** (تذكر أننا نريد معرفة العلامة نفسها لا معرفة الشيء نفسه ، هذه المعرفة التى ستنقصنا دائما ما دمنا نجهل الشيء الذى تدل عليه) . وفى أثناء بحثنا يشير لنا أحدهم بإصبعه الى الشيء الذى نسأل عنه ، فنعرف برؤيتنا له معنى العلامة التى سمعناها حتى الآن ولم نفهمها بعد . ولما كان فى العلامة شيئان : الصوت ، والمعنى ، فإن الصوت لا يدرك بالعلامة بل بضرب الصوت للهواء ،

= ويختلف معنى الكلمة أيضا عند آباء الكنيسة . فالقديس إيزيدور Saint Isidore يرى أن معناها « شعر » وهو المعنى الذى يرتضيه أوغسطين ، ويفضل آخرون معنى « غطاء » لأنه أقرب إلى المعنى العبرى ، ويرى البعض الآخر معنى « أحذية » ، وهو المعنى الموجود فى بعض المخطوطات لمحاورة « المعلم » حيث يتحدث أوغسطين عن « القدم » بدل حديثه عن « الرأس » ، أما القديس جيروم فانه يفضل معنى « الأحذية » أو « الأحذية ذات الرقبة » . والذى يهمنا هو اختيار أوغسطين لمثل يبين لنا من خلاله عجز الكلمة عن أن تدلنا على شيء .
(Histoire des trois enfants dans la fournaise, p. 486 - 7).

(١) كلمة « رأس » فى اللغة العربية مكونة من مقطع واحد وقد فضلنا ترك الكلمة اللاتينية « Caput » فى الترجمة لأنها مكونة من مقطعين كما يذكر النص وضعنا الكلمة العربية بين قوسين

أما المعنى فيدرك برؤية الشيء المعنى الذى يتوجه الإصبع نحوه ، ولا يتوجه الإصبع نحو العلامة بل نحو هذا العضو الذى يطلق عليه اسم **رأسى** ، فلا أعرف بهــذه الحركة الشيء الذى كنت أعرفه من قبل ، ولا أعرف العلامة التى يشير الإصبع اليها .

ولا يهم كثيراً — فيما يبدو لى — هذا الإصبع الممتد الذى يدل على الإشارة نفسها أكثر من دلالته على الأشياء المشار اليها ، كما هو الحال مع إسم الإشارة هذا (١) ، بل أننا معتادون أن نمد الإصبع ونحن ننطق باسم الإشارة « هذا » خشية أن تكون علامة واحدة للإشارة غير كافية . أحاول أن أقنعك — لو استطعت ذلك — بأننا لا نعلم شيئا بواسطة العلامات التى نطلق عليها اسم **كلمات** لأننا — كما قلنا — نعلم قيمة الكلمة أى معناها الكامن فى الصوت عندما نكون على علم سابق بالشيء المعنى ، ولا نعلم الشيء المعنى عن طريق معناه .

(٣٥) وما قلته بالنسبة للرأس أقوله أيضا بالنسبة « لما يستخدم للغطاء » ، ولأشياء أخرى لا حصر لها قد أعرفها دون أن أعلم شيئا عن هذه السارابال ، وإن شرحها لى أحد بالحركة أو رسمها ، أو إن بين لى أشياء مشابهة لها فلن أقول إنه لم يعلمنى شيئا — وهذا ما يمكننى إثباته لو أردت أن أسهب لك بعض الشيء — ولكنى أقول : لم يعلمنى شيئا عن طريق الكلمات وهو نفس القول السابق تقريبا .

فإذا رأى هــذه السارابال وأنا معه ، ونبهنى الى ذلك قائلا : «هذه هى السارابال » فسأعلم شيئا كنت أجهله من قبل لا عن طريق الكلمات المنطوقة بل

---

(١) لفظ Ecce فى اللاتينية ظرف وليس أسم إشارة .

بالنظر الى هذا الشيء الذى مكنني أيضا من معرفة الاسم والإحتفاظ بمعناه ، وقد تيقنت من معرفتي بالشيء بما صدقته عيناى لا بكلمات نطق بها شخص آخر ، إلا أن يكون قصد بها استرعاء انتباهي لأتوجه بنظرى نحو الشيء الذى أود رؤيته.

١١ : (٣٦) هذه هى قيمة الكلمات : هى على أكثر تقدير دعوة للبحث عن الأشياء دون أن تعرضها لنا بحيث نستطيع أن نعرفها ، وعلى العكس من ذلك يعلمنى الشيء ما أود معرفته سواء بالعين أو بأية حاسية أخرى ، أو بالنفس . إن الكلمات لا تعلمنا إلا الكلمات ، بل أنها على الأقل من ذلك ـ مجرد صوت حنجرة أو طرق هواء (١) ، وكما أن الأشياء ليست علامات فهى أيضا ليست كلمات ، وانى أجهل ان كانت الكلمة كلمة ـ حتى بعد سماعى اياهـــا ـ قبل معرفتى معناها .

معرفة الأشياء اذن تكمل معرفة الكلمات ، وعندما نسمع الكلمات لا نعلم عنها شيئا ، وإن كانت معلومة لنا فلن نعلمها من جديد ، وإن لم تكن معلومة لنا فلن نستطيع أن نؤكد أننا تعلمناها الا بعد معرفتنا معناها ، ولا يأتى هذا المعنى من سماع صوت يصدره الفم ، بل من معرفة الأشياء المعنية .

ويمكن صياغة هذا الإستدلال الصحيح على النحو الآتى : عندما تصدر كلمات فإننا إما أن نعلم معناها ، أو لا نعلمها ، فإن كنا نعلمها كانت معرفتنا بها تذكرا لا علما محصلا ، وان لم نكن نعلمها فمعرفتنا بها ليست تذكرا ، بل هى على أكثر تقدير ، دعوة الى البحث .

---

(١) Sonus هو صوت الحنجرة Verbumo هو طرق الأذن وقد اضطررنا لهذه الترجمة المعنوية لبيان التفرقة بينهما . أنظر أيضا هامش ٤٥ .

الكلام يعطى اعتقادا لا علما بالأشياء : [1]

(٣٧) فإن قلت لى : لـكن ما تقول من أننا لا نستطيع أن نعرف أغطية الرأس هذه ـ ما دام اسمها مجرد صوت ـ إلا بعد رؤيتنا لها ، وأننا لا نستطيع أن نعرف إسمها معرفة تامة إلا بعد علمنا بها . لـكن فيما يتعلق بقصة الأطفال الثلاثة ، وكيف تغلبوا بدينهم وايمانهم على الملك وألسنة النيران ، وأى ثناء توجهوا به الى الله ، وأى تبجيل استحقوه حتى من أعدائهم ، هل تعلم أيضا كل هذا بالكلمات ؟

أجيب عن ذلك قائلا : كنا نعلم من قبل كل ما تعنيه هذه الكلمات ، فأنا أعلم معنى الأطفال الثلاثة ، والفرن ، والنار ، والملك ، والوقاية من النيران ، وكل ما عبرت عنه هـذه الكلمات . أما أنانياس ، وأزارياس ، وميسيل فإنى أجهلهم تماما كجهلى بالسارابال ، ولن تستطيع هـذه الكلمات أن تساعدنى على معرفة هذه الأشياء .

أما إن حدثت هذه القصة بحذافيرها كما أخبرنا النبى بها فى هذا الزمان فإنى أعترف بالتسليم بها عن ايمان لا عن علم ، ويعلم هؤلاء الذين يعتقدون هذه القصة الفرق بين الايمان ، والعلم ؛ إذ يقول النبى :

« **ان لم تؤمنوا فلن تعقلوا** (أشعيا ٧ : ٦) » ، ولا شك أنه ما كان ليقول ذلك إن لم يفرق بين الإيمان والتعقل . إنى أومن بما أعقل ، ولـكنى لا أعقل كل ما أومن به ، وأنا أعلم كل ما أعقل ، لـكنى لا أعـــلم كل ما أومن به . ولا يلزم عن ذلك أنى أجهل فائدة الإيمان بأشياء كثيرة لا أعلمها ومن بينها قصة الأطفال الثلاثة هذه . ولما كنت لا أستطيع أن أعرف معظم الأشياء فإنى أعلم ـ عن حق ـ فائدة الإيمان .

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى عرض **Expositio**

الجزء الثانى

المسيح هو المعلم الوحيد للحقيقة

المسيح ـ وهو الحقيقة ـ هو المعلم الداخل : (١)

(٣٨) نحن نعقل الأشياء ولا نرجع (Consulte) فى ذلك الى كلام يطنطن من الخارج بل الى حقيقة حاضرة داخل النفس وما الكلمات إلا منبه اليها. نرجع الى المعلم الذى قيل عنه أنه مستقر فى الإنسان الداخلى (٢) ، وهو المسيح ـ أى قوة الله الدائمة (Dei Virtus) والحكمة الخالدة (Sempiterna Sapientia) ترجع إليه كل نفس ناطقة لكن لا ينكشف لها الا بحسب قدرتها وإرادتها الحسنة أو السيئة ،وخطأ أحدهما ليس خطأ الحقيقة التى يرجع اليها ، إذ لا يخطىء النور الخارجى بل تخطىء أعيننا الحسية (corporei) ، هذا النور الذى يرشدنا الأشياء المرئية بقدر ما نستطيع التمييز بينها .

١٢ : (٣٩) لكننا إذا فسرنا الألوان بالضوء ، وسائر الكيفيات الجسمية الأخرى بالعناصر التى تكون هذا العالم ـ وهى الأجسام المحسوسة ـ وبالحواس نفسها التى تستخدمها النفس لتفسر بها الأشياء وتعرفها بها ، وإذا رجع عقلنا فيما يعرف إلى الحقيقة الداخلية ، فأى برهان نقدمه لنثبت أن الكلمات تخبرنا بأشياء غير هذا الصوت الذى يطرق سمعنا .

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى رأى Propositio

(٢) يشير أوغسطين الى [illegible] : « فليمنحكم ـ وهو الغنى العظيم ـ القوة بروحه كى ينمو فيكم الإنسان الداخلى . » (إلى [illegible] ٣ : ١٦ ، ١٧) .

نحن ندرك كل موضوعات الإدراك بحواس الجسم ، أو بالنفس ، فالموضوعات الأولى محسوسة والثانية معقولة ، وبلغة آباء الكنيسة (١) ، الموضوعات الأولى جسدية (Carnalia) والثانية روحية (Spritualia) .

وإذا سألنا أحد عن الموضوعات المحسوسة أجبنا أنه لو كانت هذه الموضوعات التي سئلنا عنها واقعة في مجال أدراكنا (Sentimus) - مثل سؤالنا عن القمر البازغ ما وجهه وما موضعه - فإن السائل يصدق كلامنا أن لم ير بنفسه، ولكنه في الغالب لا يصدقه ولن يعلم شيئا من الكلمات المنطوقة بل من الأشياء نفسها التي أدركها بحواسه ، وللكلمات نفس الصوت عند من يرى ومن لا يرى .

وإذا سألنا أحد عن الأشياء التي أدركتها حواسنا قبل ذلك - لا عن الأشياء التي تقع الآن تحت حواسنا - فلن يشير كلامنا إلى الأشياء نفسها بل إلى الصور الذهنية التي طبعتها (Imagines) والتي حفظتها الذاكرة ، ولا أعلم . كيف أعتبر ما أراه مخالفا للواقع (Falsa) حقيقة إن لم نثبت أننا رأيناه وأدركناه من قبل ، لا أننا نراه وندركه الآن . ونحن نحمل هذه الصور الذهنية في ثنايا ذاكرتنا كمذكرات (Documeuta) تحتوى على إحساساتنا السابقة ، ولا نكذب عندما نتحدث عنها بتأمل النفس الناطقة لها بنية حسنة ، وهذه المذكرات معروفة لنا فقط ، ومن يسمعني دون أن يمس بما أقول أو يختبره بنفسه فلن يعرفه بكلماتي بل يتعرف عليه بفضل الصور الذهنية التي لديه، فإن لم يمس به ولم يعرفه يؤمن بالكلمات أكثر من تعلمه من الأشياء .

(٤٠) أما فيما يتعلق بما ندركه (Consipicimus) بالنفس أى بالذهن

---

(١) يقول أوغسطين بلغة مؤلفينا Auctorum

والعقل فإن كلماتنا تعبر ـ دون شك ـ عما نتأمله حاضراً فى نور الحقيقة الداخلى الذى يغمر ما نسميه : **الانسان الداخل** ، وضوحا ونشوة ، وإذا أستطاع من يسمعنا أن يرى الأشياء نفسها بالعين الباطنة البسيطة ، فإنه يفهم ما أقول بتأمله لا بكلماتى .

لذلك ، لا أعلمه شيئا عندما أقول له الحقيقة ما دام يراها ، وهو لا يتعلم من كلماتى بل من الأشياء نفسها التى يكشفها الله فى باطنه ، ويستطيع أن يجيب إذا سئل عنها . ما أبشعه من تناقض ! يظن أنه تعلم بلغتى وهو يستطيع ـ إن سألته ـ أن يخبرنى بما أقوله قبل أن أتفوه به !

دور التساؤلات . [1]

يحدث فى كثير من الأحيان أن ينكر الإنسان ما يسأل عنه ، ثم يضطر إلى التسليم به عندما تتوالى عليه الأسئلة ، ويحدث ذلك نتيجة لضعف الرؤية الداخلية التى لا تستطيع أن تسترشد بنورها فى الموضوع كله ، فنسأله عن أجزاء الموضوع الذى لم يقدر على إدراكه كله لنذكره به (Admonetur) شيئا فشيئا ، فإن نجح فى ذلك بفضل كلمات السائل فإنه لم يتعلم شيئا من هذه الكلمات لأن السائل وجهها إليه حسب قدرته على التعليم الداخلى .

وإن سألتك عما نحن بصدده الآن : هل يمكن تعليم شىء دون كلمات ؟ فإن الرد بالإيجاب يبدو متناقضا ، لأنه لا يشمل جوانب الموضوع كله . وينبغى على إذن أن أسألك حسب قواك الحالية وقدرتها على تلقى العلم الداخلى فأقول : «من أين علمت بهذا القسط من الحقيقة التى تسلم بها عندما أتحدث معك ، والتى

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى سؤال Quaestio

أنت على يقين منها والتى تؤكد أنك تعرفها ؟ » فتجيب بأنى قد علمتها إياك (١)، فأضيف : « وإذا أكدت لك أن إنسانا يطير » ، فهل تعطيك كلماتى نفس اليقين الذى لديك عندما تسمعنى أقول « الحكماء أفضل من المجانين ! » أنت ترفض ذلك بلا شك ، وترد قائلا : لا أصدق (خبرك) الأول ، وإن صدقته فسأظل جاهلا به ، مع أنى أصدق (خبرك) الثانى عن يقين . تفهم من ذلك أن كلماتى لم تعلمك شيئا لا من الخبر الأول لأنك تجهله ، ولا من الخبر الثانى لأنك تعلمه قبل ذلك ، فإن سئلت عن كل خبر فسيظهر جهلك بالخبر الأول وعلمك بالخبر الثانى.

الآن ، تقبل ما رفضته من قبل وتعترف بصحته ووضوحه : كل ما تقوله إما أن يجهل السامع حقيقته ، وإما ألا يجهل كذبه ، وإما ان يعلم حقيقته ، وفى الحالة الأولى من هذه الحالات الثلاثة : يؤمن أو يظن أو يشك ، وفى الحالة الثانية : يعارض وينفى ، وفى الحالة الثالثة : يثبت ، وهذا كله ليس تعليما . فمن يجهل الشىء بعد سماعه كلماتى ، ومن يعترف أنه سمع أكاذيب ، ومن يستطيع أن يجيب بعد سؤالى له عما قيل من قبل ، كل هؤلاء مقتنعون بأنهم لم يتعلموا شيئا من كلماتى .

عجز اللغة عن ايصال الحقيقة (٢)

١٣ : (٤١) لذلك ، من لا يستطيع أن يرى هذه الحقائق التى تدركها النفس ، من العبث أن يسمع كلمات من يراها بنفسه ، ولن يستفيد شيئا سوى تصديقها مع الجهل بها . أما من يستطيع رؤيتها فهو فى أعماقه تلميذ للحقيقة وفى ظاهره حكم » على من يتكلم أو بالأحرى حكم على كلامه .

---

(١) النص اللاتينى يبدأ بفقرة جديدة .

(٢) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى برهان Demonstratio

فني أغلب الأحيان ، يعلم موضوع الحديث ، ولا يعلم المتحدث نفسه شيئا .
ولنفترض أن تلميذا الأبيقوريين يعتقد فناء النفس ، ويصوغ حججا معقولة في الخلود ، ويخاطب مستمعا له قادرا على النظر في الأمور الروحية (Spritualia) ، فيحكم بصدق ما يعرضه التلميذ ، أما التلميذ فيجهل تماما إن كان ما يقوله حق بل يراه الخطأ ، كل الخطأ ، هل نعتقد أنه يعلم ما يجهله ؟ إنه يستعمل فقط نفس الكلمات التي قد يستعملها أيضا من يعلم .

(٤٢) لذلك ، لا نستطيع أن نترك للكلام دور التعبير عن فكر المتحدث ؛ لأنه قد لا يعرف ما يقول ، ومثله الكذبة والخادعون الذين يبينون لك بسهولة أن الكلام لا يكشف عن مضمون النفس فحسب ، بل أنه يخبئه أيضا ، أما كلمات الصادقين فإنها تحاول ـ ولا شك ـ أن تعبر عن أنفس المتحدثين بها ، ويتحقق ذلك ، ويوافق كل الناس على عدم السماح الكذبة بالحديث .

ومع ذلك ، فقد تحقق ـ لدينا ولدى الآخرين ـ أن الكلمات التي ننطق بها لا تطابق الأشياء التي نفكر فيها ، ويحدث ذلك ـ في ظني ـ على نحوين : (أولا) نتفوه بخطاب نستحضره دائما من الذاكرة ونحن نفكر في شيء آخر كما نترنم بنشيد . (ثانيا) تنطلق الكلمات إحداها تلو الأخرى رغما عن إرادتنا مع إرتكاب خطأ في اللغة نفسها ، ولا نسمع علامة الشيء الذي لدينا في النفس ، ويفكر الكذبة أيضا في الأشياء التي يتحدثون فيها بحيث إن لم نتحقق من صدقهم فإننا نعلم أن في أذهانهم ما يتحدثون عنه ، هذا إن لم يحدث لهم أحد الأمرين اللذين تحدثت عنهما الآن .

فإن قال أحد : إن مثل هذه الأمور نادرة ، وأننا لا ندركها إلا بعد

وقوعها — مع أنها موجوده خفية ، وطالما خدعتنى عندما كنت أسمع — فإنى أتفق معه فيما يقول .

(٤٣) وهناك حالة أخرى من نفس النوع تتكرر ، بلا شك وهى مصدر خلافات عديدة . يحدث أحيانا أن يدل المتحدث على ما يفكر فيه ولكن لنفسه وللبعض فقط ، ولا تعنى هذه الكلمات نفس الشيء لمحدثه وللبعض الآخر . فإن أسر إلينا أحد أن بعض الحيوانات المتوحشة تفوق الإنسان « فضيلة » فإننا لا نقبل ذلك على الفور ، ونرفض هذا الرأى الخاطيء والخطير رفضا باتا . ولكنه قد يطلق أسم « فضيلة » على قوى الجسم ، ويعبر به عما يفكر فيه دون أن يكذب ودون أن يضل عن الأشياء أو يقصد أشياء أخرى فى ذهنه، فقد رتب الكلمات فى ذاكرته ، ولم يزل فى لغته زلة تجعلنا نفهم منه غير ما يقصد ، بل إنه يطلق أسما آخر على الشيء الذى يفكر فيه ، ونتفق معه فى رأيه لو أستطعنا أن نعرف : فيم يفكر ؟ ولكنه لم يستطع بعد أن يكشف لنا فكره ، بعد أن نطق بكلماته ، وشرح عبارته .

ويمكن بالتعريف تفادى هذا الخطأ ، فبتعريف الفضيلة يمكن تفادى الخطأ فى مسألتنا (السابقة) . هنـاك — كما يقال — خلاف على الكلمة لا على الشيء ، ولكى أسلم بذلك أتساءل : ألا يوجد من « التعريفات » الجيدة إلا النزر اليسير ؟ ومع ذلك . فهناك مناقشات كثيرة حول فن التعريف ، ومن الأفضل ألا نتعرض لهذه الأقوال فإنى لا أوافق عليها تماما .

(٤٤) بالإضافة إلى ما سبق توجد أشياء كثيرة لا نسمعها جيدا وندخل بسببها فى كثير من المناقشات الطويلة ، كأننا سمعناها . تقول لى منذ هنينة بعد أن ترجمت كلمة قرطاجنية بكلمة « رحيم » (Misericordiam) أنك سمعتها

ممن يعرفون هذه اللغة معرفة أفضل ، وهم يعنون بها « تقوى» (Pietatem) وأنا أعارضك فى ذلك ، مؤكدا أنك قد نسيت تماما ما سمعت ، لأنى سمعت – فيما يبدو لى – أنك قلت لى « إيمان » (Fidem) لا « تقوى » مع أنك جالس بجوارى ومع أن هاتين الكلمتين لا يمكن أن تؤديا إلى خطأ فى السمع لتشابه فى الأصوات . وظننت لوقت طويل أنك لم تعرف ماقيل لك ، وأنا الذى لم يعرف ماقلته أنت. فلو أنى سمعتك جيدا ماظننت مطلقا تسمية التقوى والرحمة بنفس الكلمة فى اللغة القرطاجنية تناقضا .

والأمثلة على ذلك كثيرة . وكما قلت لك ، لنترك ذلك حتى لا تسيء للكلمات بسبب إهمال المستمعين أو صمم الناس . وهناك صعوبات كثيرة فى الأمثلة السابقة الذكر ، فمع أننا سمعنا بآذاننا الكلمات اللاتينية بوضوح تام إلا أننا لانستطيع أن نعرف أفكار هؤلاء الذين يتحدثون بها مع أننا نعرف لغتهم .

يعلم المسيح من الداخل ولا يعطى الكلام الا منبها خارجيا [١]

(٤٥) فليكن الأمر كذلك . إنى أوافق الآن بل أسلم بأن من يسمع كلمات يعرفها جيداً يعلم أن محدثه قد فكر جيدا فى الأشياء التى عبر عنها بلغته . ولكن هل ينتج عن ذلك – وهذا هو موضوع بحثنا – أنه يتعلم على هذا النحو لو قلنا له الحقيقة ؟

هل يعترف المعلمون بأنهم يعبرون ويلقنون أفكارهم الخاصة لا العلوم [٢] . التى يعتقدون أنهم يعطونا إياها بحديثهم ؟ من منا يريد المعرفة بهذه الطريقة

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى ختام Conclusio

(٢) يستعمل أوغسطين كلمة Desciplinae التى يمكن ترجمتها أيضا إلى « علوم » أو « تعليم » إن كانت مفردة .

الحمقاء ، ويرسل ابنه إلى المدرسة ليتعلم مما يعرفه المعلم ؟ بعد أن يعرض المعلمون بكلامهم كل العلوم التى يعترفون بأنهم يقومون بتعليمها ، ومنها علوم الفضيلة والحكمة ، يبحث من نسميهم تلاميذ إن كان مايقال لهم حقا متأملين فى أنفسهم الحقيقة الداخلية ، كل حسب قدرته ، عندئذ يتعلمون . وعندما يكتشفون فى داخلهم أن ما قيل لهم حق فإنهم يثنون دون أن يعلموا أنهم يثنون على التلاميذ والمعلمين على السواء ، هذا لو علم هؤلاء المعلمون أنفسهم مايقولون .

ويخطىء الناس عندما يسمعون معلمين من ليسوا كذلك . ففى كثير من الأحيان ، لاتوجد أية فترة زمنية بين لحظة الكلام ولحظة الفكر وبمجرد تنبيههم بالكلام الخارجى فإنهم يتلقون العلم من الداخل ويتصورون أنهم قد تلقونه ممن أخبرهم به من الخارج .

(٤٦) لقد قدرنا فائدة الكلمات حق قدرها ، فهى ليست بالقليلة ، وسنخصص لذلك بحثا خاصا بإذن الله . ولكنى أنبهك مؤقتا ألا تعطى لها قيمة أكثر مما يجب . من أجل هذا لانعتقد فقط فى حقيقة نهى الله لنا فى كتابه عن أن نقول على أحد فى الأرض معلمنا ، إذ لايوجد إلا معلم واحد فى السماوات (ماتيو ١٣ : ٨ — ١٠) وهذا ماعلينا أن نعقله كذلك .

نسه ما يوجد فى السماوات ، ويعطينا — عن طريق الناس — تحتى نعكف (Intro conversi) على أنفسناونتعلمنه ،ونحصل بحبنا إياه ومعرفتنا له ، تلك الحياة التى يبحث عنها الجميع ، ل عليها .

خاتمة : أديودات تلميذ المعلم الداخلى :[1]

والآن ، أريد أن أعرف رأيك فى هذا الخطاب كله . إذا أعترفت أن ما قيل حق ، ثم سئلت على كل رأى على حدة لأثبت أنك تعرفه أيضا ، ترى إذن ممن أخذت ذلك . لم تأخذه منى لأنى لوسألتك لكنت أجبتنى بكل ماتعرف ، وإن لم تعرف الحقيقة فلم يعلمها لك أحد لا أنا ولا هو (المعلم الداخلى) فأنا لم أعلمها لك لأنى لا أستطيع البتة أن أعلم ، وهو لم يعلمها لك ؛ لأنك لست قادرا على التعلم بعد .

أديودات : أقول لك الآن : بعد أن نبهتنى كلماتك :علمت أننا لا نحصل من الكلمات إلا على التنبيه على التعلم ، ولاتكشف لنا اللغة عن فكر المتحدث إلا فى النزر اليسير ، وإن أردنا الحقيقة فإن هذا المعلم هو الذى يعلمنا عن طريق كلمات خارجية أنه موجود فى داخلنا ، وهو من أحب أن أتعلم منه قدما بحماسة بالغة وبفضل منه .

أشكرك على هذا الخطاب المفصل الذى وجهته إلى دون توقف ، خاصة وقد تنبأت بكل الاعتراضات التى كنت أريد توجيهها إليك ، ورددت عليها ، ولم تترك أى شىء يثير فى الشك ، أو يجعل هذه المعجزة المخبأة فينا تجيب بما يخالف أقوالك .

---

(١) عنوان الفقرة فى النص اللاتينى ختام عام Conclusio generalis

القديس أنسيلم

آمن كي تعقل

(الإيمان الباحث عن العقل)

مقدمة المترجم

إن كان المعلم الداخلى فى محاورة «المعلم» للقديس أوغسطين دليلا غير مباشر على وجود الله فإن هذا الكتاب «مقال فى وجود الله Proslogion» للقديس أنسيلم (١) يحتوى على دليل مباشر على وجود الله وهو الدليل الأنطولوجى المشهور الذى صاغه القديس أنسيلم لأول مرة ثم تناوله المفكرون المسيحيون من بعده إما بقبوله مثل القديس بونافنتير وديكارت وليبنتز وهيجل وإما برفضه مثل القديس توما الأكوينى وكانت وكير كجارد ومعظم الفلاسفة الوجوديين المعاصرين .

١ ـ الجدل فى القرن الحادى عشر

فى القرن الحادى عشر بدأ المثقفون فى الدخول فى النقاش الدينى والجدل الفلسفى الذى كان مقصورا وقتئذ على آباء الكنيسة ورجال الدين وحدهم، وأصبح اللاهوت فى الدرجة الثانية بعد الخطابة والجدل. نشأت محاولات لإخضاع العقيدة والوحى لأشكال القياس وقواعد المنطق أى إخضاع الدين للعقل وهذا أهم مايميز هذه الفترة من التفكير المسيحى فى العصر المدرسى .

أول من قام بذلك هو أنسليم البساطى Anselme de Besate المشهور

---

(١) Proslogion مكونة من كلمتين يونانيتين λομιον بمعني «مقال» أو «خطاب»، πρos بمعني «بعد» أو «ما يأتى بعد» ، وقد سماه أنسيلم بهذا الأسم لأنه يأتى بعد كتاب آخر وهو مونولوجيون Monologion ومعناه حديث النفس ، والكلمة مكونة من كلمة λογiον السابقة وكلمة mono اللاتينية ومعناها واحد . وقد ترجمنا الكتاب الأول «حديث فى وجود الله» لأنه يحتوى على الدليل الأنطولوجى أى على أثبات وجود الله؛ نظراً لأن الكتاب الثانى «مونولوجيون» يحتوى على «حديث فى ماهية الله» .

باسم المشائى نظرا لشهرته فى الجدل والاقناع حتى لقد أتهم « بالصبيانية » فى محاولاته لاستعمال الجدل فى الاقناع حتى بما لا يرتضيه العقل الصريح. أما المحاولة الجدية فى إخضاع العقائد الكنسية للعقل الصريح فهى محاولة بيرانجيه التورى Béranger de Tours فقد ساءه كما ساء صاحبه من قبل بعد الفلسفة عن الدين، وشك كثير من الناس فى أهميتها وجديتها ، فقلب منهج أستاذه فلوبير Flubert الذى كان يقضى بإخضاع العقل للإيمان ، وذلك لأنه عاجز عن إدراك أسراره . قلب التلميذ هذا المنهج حتى لقد أتهم بالإلحاد وعبر عن حقائق الوحى حسب مقتضيات العقـــل ، وقد أدت محاولته هذه إلى إنكار تحول الجـــوهر Transsubstantiation عقيدة تحول جوهر الخمر إلى دم المسيح والخبز إلى لحم المسيح فى القربان المقدس L'Eucharistie حسب العقيدة الكنسية) ، كما أنكر الحضور الفعلى للمسيح فى الخمر والخبز (حسب العقيدة المسيحية الرسمية هناك حضور فعلى لشخص المسيح فى الخمر والخبز فى القربان المقدس) ، وأعتمد فى ذلك على الجدل وعلى كتاب منسوب إلى إريجين J. S. Erigène . فالجدل هو السبيل إلى معرفة الحقيقة ، وهو عمل العقل . عندما خلق الله الإنسان على صورته ، خلقه على صورة العقل، وترك العقل ترك لصورة الله التى خلق الإنسان عليها ، فالعقل أعلى من السلطة كما يقول إريجين [١] ، وبذلك تم تنزيه القربان المقدس عما يشوبه من مظاهر الوثنية وتم التوحيد بين الفلسفة والدين على ما يقول ابن رشد . فمهمة بيرانجيه التورى فى القربان المقدس كمهمة كانديد الآرى فى عقيدة التثليث ، كلاهما حاول إحلال التنزيه العقلى محل العقائد الكنسية [٢] .

---

(١) أنظر مقدمتنا عن محاورة « المعلم » .

(٢) نفس الموضع

وأمام هذا التيار التحررى الذى يمثله عقليو القرن الحادى عشر وقف تيار آخر محافظ يمثله بعض رجال الكنيسة يدعو إلى إبعاد الجدل عن اللاهوت والفلسفة عن الدين . فقام أتلوه من « عمرام المقدسة » Otloh te Saint - Emmeram شاكا فى العلوم العقلية ومنتصراً للاهوت وللعقائد الكنسية ويحكى تاريخ حياته مؤكداً أن المسيح نفسه هو سبب خلاصه من أزماته الروحية أما أفلاطون وأرسطو وسيسرون وحتى بولس فلم ينقذوه من شىء . قد تغرى الفلسفة المثقف العادى ولكن لافائدة منها للراهب المتدين . وأيده فى دعوته هذه مانجولد اللوتنباخى Manégold de Lautenbach فى تعارض الدين والفلسفة واستحالة إخضاع الإيمان لقواعد الجدل ، حتى أتى بطرس الدميانى Pierre Damiani فكان أكبر عدو للفلسفة وأكبر نصير للاهوت فكان كابن الصلاح فى فتاويه لتحريم الاشتغال بالفلسفة عند المسلمين ؛ ولو كان فى حاجة إلى الفلسفة لأرسل الله الفلاسفة مبشرين ومنذرين ، إلا أن الفلسفة من عمل الشيطان ، والبلاغة من صنعه ، إذ كيف يتم تصريف الله Deus فى الجمع ؟ الله يفعل كل شىء ، وكل ما أوجده لايمكن ألا يوجد وهذه عبارة من القديس جيروم Saint Jerôme يعتمد عليها بطرس الدميانى لإقامة نظريته فى قدرة الله المطلقة كما ستظهر بعد ذلك عند جيوم الأوكامى Guillaume d'Ockham فى القرن الرابع عشر . ثم أتى لانفران Lau Franc أستاذ القديس أنسلم محاولا أن يتخذ موقفا أكثر مسالمة مع الفلسفة دون أن يثق بها ثقة مطلقة ، إذ يمكن تأييد تعاليم الدين بحجج العقل لأن الجدل لايتعارض مع الأسرار الإلهية (١) .

---

(1) E. Gilson : la philosophia au moyen-âge P. 233-8

٢ — العقل والايمان

أتى القديس أنسيلم وأراد أن يحقق ما صبا إليه أستاذه وسار أبعد منه فى تصوره للعقل وفى وضعه للإيمان بالنسبة له . أقام القديس أنسيلم دليله على العقل وحده دون الإلتجاء إلى سلطة أخرى كسلطة الكتاب المقدس مثلا كما يفعل القديس أوغسطين (١) ، وهو بذلك من أوائل المفكرين المسيحيين الذين أعتمدوا على سلطة العقل وحده أو كما يقول ابن تيمية على العقل الصريح . وليس معنى ذلك أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة بل المصدر الوحيد للبرهان لأن الحدس الأساسى الذى يقوم العقل الصريح برهانا عليه هو حدس دينى قائم على الإيمان ، فالقديس أنسيلم يشبه القديس أوغسطين من قبل من دعاة هذا المنهج «الايمان باحث عن العقل» Fides quaerens intellectum أو إن شئنا «آمن كى تعقل» وهو العنوان الذى أرتضاه القديس أنسيلم أولا لكتابه عن وجود الله ، فالبدء بالإيمان وعكوف الإنسان على تأمل ما يدور فى نفسه أول اكتشاف للحقيقة ، والتركيز على القلب يخلق موضوع التأمل نفسه كما هو الحال عند الصوفية الإشراقيين ، وكان القديس أنسيلم نفسه قد عكف على دراسة أعمال أوغسطين وتشبع بها ، ولن نغلو إذا قلنا إن فلسفة القديس أنسيلم إن هى إلا روح أوغسطين معروضة عرضا فكريا جديدا فى القرن الحادى عشر بعد ظهور الجدل كمنهج للتفكير فى هذه الفترة من العصر الوسيط . ولا عجب فى ذلك فقد كانت مؤلفات القديس أنسيلم موجهة إلى رهبان ديره لتساعدهم على تأمل إيمانهم . وقد قيل عن القديس أنسيلم إنه أقرب إلى عصر أبيلار Abélard والقرن الثانى عشر فى الإعتماد على سلطة العقل وحده ، إلا أن القرن الحادى عشر شاهد صراعا بين أنصار الجدل وخصومه واشتق القديس أنسيلم لنفسه منهجا وسطا بين الفريقين ، فهو يبدأ بالإيمان ضد

---

(1) Contra Gaunilon, ch. VIII

أنصار الجدل ويرفض إخضاع الكتب المقدسة لمناهج الجدل ، فالإيمان هو المعطى الأول للإنسان ، والعقل نفسه يفترض البدء بشيء آخر سواه وهو الإيمان، ولا يستطيع أن يفكر فى لاشيء ، ولابد له من أن يعقل شيئا ومن ثم فهو عقل للإيمان ، وقد نص الوحى نفسه على ضرورة التعقل ، فالإيمان يفترض التعقل . ويعارض القديس أنسيلم فى نفس الوقت خصوم الجدل ، وذلك لأن البدء بالإيمان لايحتم أبدا معاداة العقل والوقوف فى وجه الجدل ، فالإيمان يحتاج إلى عقل له كما يحتاج العقل بالتالى إلى إيمان له . بل إن الحواريين وآباء الكنيسة لم يعارضوا تعقل الايمان وفهم محتواه ، وبين عقل أنصار الجدل وإيمان خصوم الجدل يضع أنسيلم طريقا آخر وهو عقل الايمان ، فرفض البدء بالايمان كما هو الحال عند أنصار الجدل إن هو إلا إدعاء ، كما أن رفض تعقل الايمان كما هى الحال عند خصوم الجدل إن هو إلا جهل وإهمال ، لذلك يجب إستبعاد كلا المنهجين فكلاهما خاطيء (١) .

يتضح الانعكاف على النفس فى الفصل الأول من المقال ، وهو يدعو الروح إلى تأمل الله ، مناجياً ربه أن يكشف له عن نفسه وأن يراه موجوداً فى قلبه من خلال إيمانه ، كما يتضح من دعائه لله فى أول الفصل الثانى أن يهبه القدرة على أن يعقل إيمانه ، ويذكر أنسيلم دائما بهذا المنهج بعبارات مختلفة ، فمرة يستعمل الايمان والعقل ، ومرة أخرى حديث النفس والتفكير (٢) . وقد أدى به الاعتماد على سلطة العقل وحده إلى نتائج مطابقه للكتاب المقدس ولآباء الكنيسة خاصة للقديس أوغسطين . وإذا كان القديس أنسيلم أول من استطاع التعبير عن مضمون

(1) E. Gilson : Op. Cit : P. 241—2

(2) Proslogion, Ch. IV

الايمان معتمدا على العقل وحده فإن بسكال هو الذى استطاع أن يخرج من الايمان مخاطبا الملحد بلغته وبأسلوبه وبطريقته دون افتراض أى إيمان سابق من جانبه كما يتضح ذلك فى الرهان (Le pari) القائم على الكل واللا شيء (Le tout et rien) (على الانسان أن يؤمن فإن كسب كسب كل شيء وإن خسر لم يخسر شيئا)(١) .

ولا يعاب على القديس أنسيلم الاعتماد فى برهانه على سلطة العقل وحده وأنه لم يتناول مسألة : « الى أى حد يستطيع العقل تفهم الايمان وهل يمكنه فهم كل ما يؤمن به » ؟ لأن هذا السؤال قد وضع قبل أوانه. فالقديس أنسيلم يؤمن بقدرة العقل المطلقة على تفهم الايمان بل إنه حاول تفسير العقائد المسيحية التى يراها آباء الكنيسة أسرارا تفوق قدرة العقل ، تفسيرا عقليا ، فأبان ضرورة التثليث والتجسد ثم أتى توما الأكوينى ووضع هذا السؤال بعد ذلك بقرنين من الزمان ليجعل للعقل ميدانه وللإيمان سره ويعيد العقائد المسيحية ، التى حاول أنسيلم تفهمها ، إلى حظيرة الايمان وإلى مقولة السر. يرى توما الأكوينى أن أى محاولة لتفهم العقائد المسيحية واقعة فى التناقض لا محالة إن لم تكن مستحيلة على الاطلاق. وليس السبب فى ذلك أن القديس أنسيلم وبالتالى القرن الحادى عشر كله لم يكن يعرف من أرسطو إلا الجدل الذى أصبح مرادفا للفلسفة لأن أعمال أرسطو كلها كانت معروفة ومشروحة منذ بويس Boèce فى القرن السادس ، بل إن أنسيلم نفسه لم يعرف الجدل فحسب بل عرف أعمال أرسطو الأخرى منذ كان ذلك جزءا من ثقافة العصر كما يتضح ذلك من كتابه عن النحو De Grammatico وأثر كتاب المقولات لأرسطو فيه ، وليس السبب فى الاعلاء من شأن العقل

(1) Pascal : Pensées P. 1212—6, dans Oeuvres Completes Paris, NRF. 1954

أن القرن الحادى عشر لم يعرف أية ميتافيزيقا أو علماً إنسانياً أو أخلاقاً عقلية ، فإن للقديس أنسيلم أعمالا أثناها فى الأخلاق وفى الانسان ، إنما كان السبب هو اكتشاف سلطة العقل وشرعية التفكير وأولوية البداهة والصراحة العقلية على العقائد الكنسية والتراث القديم بوجه عام ؛ بل إن القديس أنسيلم ومفكرى القرن الحادى عشر معه ، خاصة أنصار الجدل ، لم يأخذوا من الجدل إلا ما كانوا فى حاجة إليه لإثبات سلطة العقل وقدرته على تفهم الايمان ، فلم يكن أنسيلم مجادلا بل مفكراً . صحيح أنه لم يحول العقائد المسيحية إلى جدل صرف ، سليما كان أم معابا ، ولكنه استطاع أن يجد الأسس العقلية الضرورية التى تقوم هذه العقائد عليها كما يحاول المعاصرون اكتشاف التجارب الحية التى ترمز هذه العقائد إليها ، وليس هذا بالكثير (١) . أما توما الأكوينى فإنه آثر تبنى أعمال أرسطو كلها دون أن يكتفى بروحه ، لأنه أراد أن يبنى مذهبا يضع فيه كل العقائد الكنسية برمتها ، وكل الفلسفة الأرسطية بحالها ، وكانت النتيجة أنه لم يفعل شيئا وظلت العقائد المسيحية كما هى سر الايمان وأصبح التفكير صورة من أعمال أرسطو وقوالبه الفكرية (٢) .

٣ — المؤلفات الفلسفية واللاهوتية

يعتبر القديس أنسيلم (٣) أكبر مفكرى المسيحية فى القرن الحادى عشر وأكبر مفكرى العصر الوسيط كله بعد إريجين Erigène فى القرن التاسع الميلادى

---

(1) E. Gilson : op.cit : p. 243—4

(٢) أنظر مقدمتنا التاليه لكتاب الوجود والماهية لتوما الأكوينى ، الفقرة ٢ — توما الأكوينى وأرسطو .

(٣) ولد القديس أنسيلم فى احدى ضواحى مدينة أوست Aoste على الحدود الفرنسية الأيطالية سنة ١٠٣٣ من أب لومباردى الأصل متشبع بالروح العسكرية ، وأم من مدينة =

ومن الذين قادوا الكنيسة ضد سلطة الأباطرة والملوك محافظا بذلك على نقاء الروح وطهارتها ضد أى تواطؤ قد ينجم بين السلطتين الروحيةوالزمنية . وهو فى نفس الوقت المتأمل العاكف على إيمانه كى يعقل ما يؤمن به إذ أنهقد مر بأزمة

=أوست ورث عنها أنسيلم الرقة والحنان وبهذا ورث عن أبيه روحه العسكرية - حدة العقل والجدل ، وعن أمه وحنانها عذوبة الأيمان وحلاوته ، وتكشف رسائله المتبادلة بينه وبين أخته عن تقديسه للرباط العائلى . وقد نشأ على حب الطبيعة التى أودعت فيه صفاء الذهن ونقاء الروح . وبدأ تعليمه على يد أستاذ لم يعرف كيف يعامله ويكتشف مواهبه ، الأمر الذى أدى بالصبى إلى مرض عصبى . وبعد أن تم شفاؤه بفضل أمه طلب الدخول فى سلك الرهبنة إلا أن طلبه رفض خشية من أبيه ، فرجا الله أن يحقق ما يصبو إليه وابتعد عن العالم مبتهلا إلى الله أن يأخذه إليه ، فوقع أسير المرض من جديد . ولما خاف أن يموت دون أن يلبس مسوح الرهبان طلب من جديد الانضمام إليهم إلا أن طلبه رفض للمرة الثانية فانتابته أزمة عصبية ظل يعانيها حتى ماتت أمه .

وهذا ما سبب ترهب أبيه حزنا عليها وإن أستمر فى قسوته على أبنه . ولما لم يستطع أنسيلم صبرا على حالته هذه بالرغم من حنان شقيقته وأخواله قرر الرحيل ، - وكان عمره وقتئذ أربعة وعشرين عاما متوجها إلى بورجونيا Borgonge فى فرنسا ، ودامت رحلته ثلاثة سنين نعلم خلالها الكثير خاصة فى ذلك العصر حيث بدأت تنشأ المدارس الراعية للتراث القديم وقد وصل إلى مدينة لاون Laon ثم إلى شارتر وباريس ثم نزل حتى اللوار وهناك حصل ثقافته اللاتينية ، ووضح أسلوبه اللاتيني وأثر أوغسطين فيه ثم توجه بعد ذلك شمالا إلى نورمانديا Normandie التى كانت مملوءة بالأديرة ، وذهب إلى دير مون سان ميشيل Mont Saint-Michel باحثا عن أستاذه المتجول لانفران Lanfranc ، وبعدها بدأ فى تأسيس دير فى مدينة بك Bec وأستمر فى تأمله وفى عمله اليدوى وأخيرا قرر أن يهب نفسه لله . وبعد أستشارة رئيس أساقفة مدينة روان Rouen لبس مسوح الرهبان فى بك وعمره سبعة وعشرون عاما وهذا ما يسمى بتحوله Conversion . ثم بعد ذلك بثلاث سنين دعا جيوم الفاتح لانفران ليرأس دير سانت إتيين Saint ، Etienne ثم دعى أنسيلم ليخلفه ولم يتجاوز الثلاثين من عمره فأعجب الرهبان برقته ولطفه خاصة بعد أن خفف عنهم النظام البندكتينى القاسى Benedectin لم يدرس أنسيلم الفنون السبعة الحرة فقطبل دعا إلى التأمل واستبطان النفس وقد وضع معظم مؤلفاته الفلسفية فى هذه الفترة . وبعد أن مات رئيس دير بك أنتخب أنسيلم بالاجماع خلفا له وأستلم عصا الأسقفية من جيوم الفاتح نفسه وأضطر إلى إدارة شؤون منطقته كلها وأصبح الدير مهبطا لطلاب العلم ومحبى التأمل . وفى سنة ١٠٧٩ عبر أنسيلم بحر المانش إلى أنجلترا لزيارة مناطق ديره ومناطق كثيرة أخرى لزيارة فروع الدير. وفى صيف=

روحية شبيهة بتلك التى مر بها أوغسطين من قبله ولكنها أقل حدة ، إلا أن

= سنة ١٠٨٧ دعى إلى جوار الملك وهو يحتضر فأسرع أنسيلم إليه وعينه الملك المحتضر فى كرسى الأسقفية الكانتربرى Canterbery الذى كان شاغرا منذ وفاة لانفران سنة ١٠٨٩ . وفى الخمس العشرة سنة التالية تحول جهد أنسيلم إلى المحافظة على حرية الكنيسة إزاء السلطة الزمنية ، نفى منها ست سنوات حل فيها من جديد عبر القارة وارتبطت حياته منذ ذلك الحين بالكنيسة الانجليزية وقد كانت علاقاتها مع ملك انجلترا والبابوية الرومانية .

وذلك لأنه منذ أن غزى جيوم الفاتح نورمانديا حاول ادخال بعض الاصلاحات فى نظم الأديرة بإحكام الرقابة على أخلاق الرهبان وسلوكهم وقد أسس أديرة جديدة معظم رهبانها من القارة . وقد تغاضى البابوات الرومان عن ذلك لثقتهم فى الفاتح ، إلا أنه رفض لأسقف كانتربرى السابق لانفران أن يقوم بحجته الدينية Ad limina إلى روما . ثم أتى جيوم الأشقر Guillanme le Roux ابن جيوم الفاتح وأوقف من هذه الاصطلاحات ورفض تعيين رسول من قبل البابا كى يتم له سلب ممتلكات الأديرة . ولم يستطع الرهبان الشكوى إلى روما خشية من الملك ، وكانت الكنيسة الانجليزية على وشك الانفصال عن روما . وحاول أنسيلم منع هذا الشقاق وهو المخلص للبابا والملك فى آن واحد إلا أنه وقف بجانب البابا ضد الملك وأوشكت الكارثة على الوقوع عندما رفض البابا التصريح للملك بالحج الدينى ، وهنا أستأذن من أنسيلم الملك فى الذهاب إلى روما لتسوية الأمر ، لكنه لم يلق تشجيعا من رهبان الأديرة خشية من الملك فآثر التنازل عن كرسى الأسقفية ولكن البابا رفض وطلب من الملك ارجاع ممتلكات الأديرة ودعى لعقد مؤتمر كنائس فى مدينة بارى Bari حضره أنسيلم الذى أسترعى انظار الجميع بلباقته وفصاحته وطلب تأجيل حرمان الملك Excommunion مرتين حتى مات ، بعدها عاد أنسيلم إلى انجلترا من منفاه الأول .

شب النزاع من جديد بعد تولى هنرى بوكلارك Henri Beauclerc ملك إنجلترا بدل أخيه وطلبه من الأسقف الاعتراف بسلطاته الزمنية وأمره بالذهاب إلى روما لابلاغه البابا ذلك وألغى دخول الكنيسة وأنسيلم ما زال فى طريقة إلى ليون . وأخيرا تم العثور على أتفاق مؤداه أنه إذا أعطت الروح القدس للقداسة الأسقفية سلطة إقامة القداس فيجب على الأمراء إعطاء الكنائس السلطة الزمنية لتصريف شؤون هذا العالم ! وروج لهذه الفكرة ايف الشارترى Yves de Chartres وتم الاتفاق الذى تم الصلح على أساسه بين السلطتين ورجع أنسيلم إلى انجلترا فى سبتمبر سنة ١١٠٦ وحاول منذ ذلك الوقت تنظيم الكنيسة على هذا الأساس وزال خطر انشقاقها عن السلطة المركزية فى روما . وفى السنة الثالثة من عودته إلى انجلترا ساءت صحته وهنت قواه وعجزت ساقاه على حمله للقيام بالقداس وفاضت روحه سنة ١١٠٩ .

Pierre Rousseau · Oeuvrés philosophiques de Saint Anselme P. 7—23. Paris, Aubier, 1948.

هذه التجربة تظهر بوضوح فى المقدمة التى كتبها لمقالة فى وجود الله Proslogion إذ بدأت فكرته فى مطاردته رغما عنه ودون أن تجدى مقاومته لهذا الحصر (١)، كما تتضح من الفصل الأول فى دعوته الروح الى تأمل الله (٢) .

تنقسم مؤلفات القديس أنسيلم الى مجموعتين : المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية. وتدور المجموعة الفلسفية حول موضوعين: العدل الألهى Théodicée (٣) أى عن الله : ماهيته ووجوده ، والاستقامة Rectitude أى عن الانسان : حريته وإرادته ، أى أن فلسفته تدور حول الموضوعين الأساسيين لكل فلسفة دينية : المعرفة والسعادة .

أولا : فى ماهية الله ووجوده . كتب أنسيلم كتابين :

١ — مونولوجيون Monologion وتعنى حرفيا حديث النفس Soliloquia كما يقول أوغسطين أو « أقوال متوحد » كما يقول ابن سينا وابن طفيل . ولكن لما كان موضوعها هو ماهية الله فيمكن ترجمتها « مقال فى ماهية الله » وفيه يتأمل أنسيلم الله فى نفسه وهو أكبر مؤلفاته ، ولا يتضمن أى دليـــل فى اثبات وجود الله (٤) .

---

(1) Proslogion, p. 4

(2) Ibid. P.

(٣) Théodicée مكونة من كلمتين يونانيتين Θεός «إله» ، δικη «عدل» .
وأول من أستعمل هذا اللفظ هو ليبنتز Leibniz فى كتابه :

Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, La Liberté de (homme et (L'Origine du mal (1710)

ويحاول ليبنتز فى هذا الكتاب إثبات طبيعة الله المطلقة ضد حجج القائلين باستحالة ذلك نظرا لوجود الشر فى العالم Lalande : Vocabularie ... ar. Théodicée

(٤) لم نشأ بيان محتوى الكتاب لأننا نزمع ترجمته فى القريب العاجل مع مقدمة وافية عنه

٢ — بروسلوجيون Proslogion أو مقال فى وجود الله وقد سمى كذلك لأنه يأتى بعد المونولوجيون . ويظهر أنسيلم فى هذا الكتاب الفيلسوف العقلى من طراز ديكارت أو الديكارتيين (١).

ثانياً : فى حرية الإنسان وإرادته . كتب القديس أنسيلم ثلاثة كتب وملحقا صغيراً لها :

١ — الحقيقة De Veritate .

لما كان القديس أنسيلم من أنصار أوغسطين فقد كان من الطبيعى أن يبدأ بالبحث عن الحقيقة التى جعلها أوغسطين معرفة الله فى رده على الأكاديميين Contra academicos والحقيقة عند أنسيلم ليست هى الشىء على ما هو عليه أو التطابق مع الواقع ، أن يقال الشىء موجود إذا كان موجوداً ، وغير موجود إذا كان غير موجود . هذا التعريف المنطقى ليس هو التعريف الوحيد . إذ هناك تعريف ميتافيزيقى مؤداه أن الحقيقة إتساق لامع موضوع خارجى بل مع موضوع داخلى تحدده الغائية الكامنه فى كل موجود ، وهـــذه الغائية هى الاستقامة ، وبذلك ينتقل تعريف الحقيقة من المنطق إلى الوجود . فحقيقة الإرادة إذن هى إستقامتها ، وإستقامتها تنشأ عن الفعل الحر . أما إستقامة الأشياء الطبيعية فهى فعلها الضرورى ، ثم تتجمع هذه الحقائق كلها فى أسمى الحقائق وأعلاها وهو الله كما هو الحال عند القديس أوغسطين . وإذا نظرنا إلى الإستقامة فى نفسها وجدناها هى العدالة ، وإذا كانت الحقيقة هى الاستقامة من الناحية الوجودية فهى الخير من الناحية الخلقية . إذن الحقيقة هى إستقامة وعدل لأنها إدراك لإرادة الله ،

---

(١) أنظر الفقرة التالية : الدليل الأنطولوجى .

والإستقامة هى العدالة إن كان الدافع على الفعل هو الإستقامة نفسها ، فالفعل مرهون بباعثه.

ويذكرنا ذلك بالأخلاق الرواقية وبالإرادة الخيرة عند كانت .

٢ — الإرادة الحرة De libero arbitrio :

وهو نفس الموضوع الذى درسه أوغسطين وتحت نفس العنوان وهو حرية الاختيار . يفرق أنسيلم بين حـــرية الاختيار والقدرة على الخطيئة ، فالخطيئة ليست نحواً لحرية الإرادة بل مجرد تعطيل للاستقامة : إلا أن تحليل أنسيلم لحرية الاختيار قد يكون أكثر بساطة إذا قارناها بتحليلات أوغسطين وأقل التجاء إلى التجربة وتحليلا للخبرات . وقد يقال أيضاً إن القديس أنسيلم أكثر تفاؤلا من القديس أوغسطين الذى كان مشغولا بالرد على بلاح Pélage وأتباعه من دعاة الحرية الإنسانية المطلقة التى يمكنها الاستغناء عن الفضل الإلهى Grâce divine ، بل أكثر قربا إلى الاتجاه الإنسانى الذى ظهر بوضوح أبان عصر النهضة وعصر التنوير خاصة وأنه قد أبرز الجانب العقلى التلقائى فى الإختيار الحر أكثر من إبرازه لدورالإرادة فيه . إذن غلب على أنسيلم الطابع العقلى الصرف وكأنه مازال فى نظرية العدل الإلهى ، ولذلك فإنه لا يذكر بتاتاً مسائل الحب والإحساس المرتبطة أشد الإرتباط بالإرادة الحرة .

٣ — إتفاق علم الله السابق وقضائه وقدره وفضله مع الإرادة الحرة .

De Concordia Praescientiae et praedestinationis necnon Gratiae Dei cum Libero arbitrio.

يدور معظم الكتاب حول المسألة الأولى وهى اتفاق علم الله السابق مع الإرادة الحرة فإن تم إثباتها يتم بالتالى إثبات المسألتين الأخريين وهما اتفاق قضاء

الله وقدره مع الإرادة الحرة ، وضرورة الفضل الإلهى للحرية الانسانية . فالله يعلم كل شىء ، لأن كل شىء يصدر عن علمه به ، وكل ما يعلمه الله حق ، وكل ما هو حق واقع بالضرورة . ولـكن أليس فى ذلك قضاء على الإرادة الحرة ؟ يحل أنسيلم المشكلة ببساطة تامة بحجة عقلية تظهر أن الجدل كان حقا أسلوب تفـكيره . فيقول إن لم توجد الارادة الحرة فلن توجد الحرية فى فـكر الله وهو الذى يعلم كل شىء فى نفس الوقت ، وسيكون كل ما يعمله ضرورة وهذا مستحيل ، وما يؤدى إلى المستحيل مستحيل كذلك . إذن لا يمنـع علم الله السابق من وجود الارادة الحرة ، وإرادة الله تابعة وليست محتمة ، فالمستقبل الضرورى الذى يعلمه الله لا يكون ضروريا إلا بعد أن يتحقق والارادة الحرة هى التى تحققه ، فالله يرى فى أبديته نتيجة الفعل ولا يحتم على الارادة شيئا .

٤ — الارادة De Volontate

هو كتيب صغير لا يتعدى بضع صفحات قد يـكون مؤلفه تلميذاً لأنسيلم كتبه ليشرح آراء أستاذه أو ليسجل ما أملاه عليه، ويحتوى على بعض التفصيلات لتحليلات أنسيلم للإرادة الحرة فى صورة تقسيمات وتعريفات أهمها تقسيم الارادة إلى الارادة باعتبارها آلة كما أن العين هى آلة البصر والارادة باعتبارها انفعالا Affection كالنافع أو العـادل ، والارادة باعتبارها عملا فتـكون ملـكة للنفس (١) .

---

(١) هناك كتاب آخر عنوانه « وحدة ماهية الله وكثرة المخلوقات » .

De unitate divinae esseutiae et pluralitate creaturarum ينسبه يوحنا الريبى Jean de Ripe من تلامـذة دنزسكوت Duns Scot فى القرن الرابع عشر إلى القديس أنسيلم ولم يعرف قبل ذلك . ومع أن هذه النسبة موضـوع دراسة طويلة إلا أننا نشك فى صحتها ، فلو كان لأنسيلم كتاب بمثل هذا الاسم الذى يدل على موضوع

أما المؤلفات اللاهوتية فتضم باقى مؤلفات القديس أنسيلم وموضوعاتها عقائدية صرفة إلا كتابه الأول وهذه الأعمال هى :

١ — النحو . De Grawwatico

كتبه أنسيلم لتعليم الجـــدل ، ويحاول أن يعرض إن كانت لفظاً « نحوى » Grammairien جوهر أم صفة دون أن يحتوى الـكتاب على أية محاولة فى المنطق التطبيقى .

٢ — سقوط الشيطان De Casu Diaboli

وهو الـكتاب الثالث من المجموعة الثلاثيـة التى كتبها أنسيلم فى موضوع الارادة الحرة ، يحاول فيه أن يعطى تبريراً تاريخياً لنظريته فى الارادة متسائلا

= فلسفى له أهميته خاصة من أسقف كانتبرى الذائع الصيت لـكان عرف فى عصره قبل أن يكتشفه يوحنا الريبى فى القرن الرابع عشر أى بعد تأليفه بثلاثة قرون . ويستبعد أن يكون أنسيلم قد كتبه لأن موضوعه لا يدخل فى محور تفكيره واهتماماته حول ماهية اللاوجود ، وحرية الانسان وإرادته ، فالموضوع ميتافيزيقى منطقى كونى أقرب إلى موضوعات مدرسة دنزسكوت والقرن الرابع عشر من موضوعات القرن الحادى عشر ، بل أن موضوع الـكتيب هو الخالق أى الصلة بين وحدة الخالق وكثرة المخلوقات ، وهذا الموضوع غريب أصلا من تفكير القديس أنسيلم الذى ينصب أساساً على الله ماهيته ووجوده وعلى الانسان حريته وإرادته أى أن تفكير القديس أنسيلم يدور حول الالهيات ثم الأخلاق وليس حول الطبيعة . ولقد يـكون يوحنا الريبى أراد الالتجاء إلى سلطة أكبر مفكرى القرن الحادى عشر لاثبات مايريده خاصة وأن له نظرية فى الـكمال ، ولذلك وجـد فى القديس أنسيلم سابقاً له فى هـذا المضمار ومؤيداً له فى عرض فكرته الخاصة عن الـكمال المطلق .

أنظر الدراسة الوافية لهذه المشكلة فى :

André Combes : Un inédit de Saint Anselme, le traitè De unitaté divinae essentiae et pluralitate creaturarum d'aprés Jean de Ripa, Vrin, Paris 1944.

هل كان خطأ الشيطان بإرادة حرة؟ يرد أنسيلم بالايجاب كالقديس توما الأكوينى بسبب الميل الضرورى نحو الخير النافع .

٣ — الايمان بالتثليث وتجسد الكلمة

De Fide Trinitate et Incarnatione Verbi

بالرغم من أن هذا العنوان يوحى بموضوع عقائدى إلا أن الغرض منه هو تأكيد منهج أنسيلم العقلى وإثبات شرعيته وسلطته. وقد كان روسلان Roscelin مؤسس المذهب الأسمى Nominalis me - قد ادعى أن الأشخاص الالهية الثلاثة ثلاثة أرواح ، وادعى ذلك باسم العقل ، فكان لزاما على أنسيلم أن يبين دور العقل ويؤكد شرعيته وصراحته ، وقد تم له ذلك بعد أن فرق بين مفهومى الشخص والطبيعة فى عقيدة التثليث ، كما قرر ضرورة الالتزام بالحقائق كما هى موجودة فى الكتاب المقدس دون تركها باسم حجج عقلية قائمة على الجدل تؤدى إلى الوقوع فى التناقض . لم يتحدث إذن أنسيلم فى هذا الكتاب عن التجسد إلا بقدر ضئيل لإثبات وحدة الشخص وثنائية الطبيعة فى الفصل السادس .

٤ — صدرو الروح القدس De Processione Santi Spritus

وهو كتاب موجه ضد اليونان الذين ينكرون صدور الروح القدس من الإبن كما يعتقد اللاتين لأن الفلاسفة اليونان يعتقدون فى إستقلال الروح عن البدن والعقل عن المادة بذلك يجمع أنسيلم إيمان اليونان واللاتين على حقيقة واحدة ويعتمد فى ذلك كالعادة على العقل إلا أنه يعتمد أيضاً على سلطة الكتاب المقدس ويستعمل الكثير من نصوصه .

٥ — لم أصبح الله إنسانا ؟ Cur Deus Homo

وهو حوار يتكون من جزءين الأول موجه لغير المؤمنين يبرهن لهم نظراً « لأسباب ضرورية » إستحالة خلاص الانسان بدون المسيح ، والكتاب الثانى يبين أن المسيح باعتباره إنسانا وإلها هو الشرط الأساسى لتحقيق سعادة الانسان ووسيلة حصوله على السعادة الأبدية .

٦ — الحمل العذرى والخطيئة الأصلية

De Conceptu Virqinali et de Originale Peccato

يبين أنسيلم فى هذا الكتاب خلو المسيح ابن مريم البتولية من الخطيئة الأولى . أما باقى البشر فإنهم يتوارثون هذه الخطيئة توارثا ولا نغلوا إن قلنا إنهم يتوارثون فى نظره توارثا ماديا .

٧ — تأملات وصلوات Méditations et Prières

هى مجموعة من الدعوات تنسب فى العادة للقديس أنسيلم إن لم تكن كلها فعلى الأقل جزء منها ، وأهميتها فى نظرياته الروحية خاصة فيما يتعلق بنظرية الخلاص Rédemption

٨ — مراسلات Letters

وتكشف عن بعض جوانب من شخصية أنسيلم وعن نظرياته الروحية .

٩ — المتشابهات De Similitudinibus

إن لم يكن هذا الكتاب من أعمال القديس أنسيلم إلا أنه يحتوى على بعض التفصيلات لنظرياته الروحية .

٤ — نقد الدليل الأنطولوجى :

الدليل الأنطولوجى أشهر من أن يعرف به خاصة بعد أن وضعه ديكارت

فى قالبه الأخير وفى شكله القياسى المنطق ومؤداه أن لدى فكرة عن وجود كامل ولما كان الوجود من صفات الكمال فلابد أن يكون الله موجودا .

وقد أستعمل ديكارت هذا الدليل قبل ذلك فى صورة مصغرة فى إثبات واقعة الكوجيتو « أنا أفكر فأنا إذن موجود » وأستعمله بعد ذلك أيضا فى صورة مكبرة يمكننا صياغتها كالآتى « الله موجود فالعالم إذن موجود » (1) .

وقد أنقسم الفلاسفة فريقان : فريق يقبله مثل أنسيلم ، ودنزسكوت Duus Scot والقديس بونافنتير Saint Bonaventure وديكارت وليبنتز وهيجل وفريق يرفضه مثل جونيلون والقديس توما الأكوينى وكانط والفلاسفة الوجوديون المعاصرون مثل كيركجارد وهيدجر وسارتر وميرلوبونتى .

أما جونيلون فقد عارض هذا الدليل فى كتيبه « كتاب جونيلون للدفاع عن الأحمق » لأنه لا يقنع من ينكر وجود الله . فالقديس أنسيلم يوجه هذا الدليل إلى المؤمن بوجود الله من قبل ويتصور أنه يحاول به إثبات وجود الله لمن لم يؤمن به بعد مع أن المشكلة الأولى هى معرفتنا بالله وتصورنا له . فالله — كما يقول جونيلون — لا يمكننا أن نعرفه تماما ولا يمكننا أن نحيط به إلا بالنوع أو الفصل القريب . والله أسمى من أن نحوطه بتصوراتنا المحدودة . ولذلك يلتجأ القديس أنسيلم إلى إيمان تلامذته حتى يقيم عليه تصوره لله وليس هذا هو عمل الفيلسوف . وخطأ أنسيلم — كما يراه جونيلون — هو أنه يتصور أن هناك تناقضا بين « مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه » وبين عدم وجوده ، فالتصور الأول مجرد إمكانية عقلية مثل الجزيرة المفقودة أما الوجود الواقعى فلا يثبت

---

(1) Descars : Discours de la méthode, IV me partie; Meditations, III me et Vme méditations.

إلا بالتجربة والمشاهدة . ولا يتحول الفكر إلى وجود إلا من خلال الفعل ولا تصير الإمكانية واقعا إلا من خلال الجهد . ولا يمكن للرسام — كما يدعى أحمق أنسيلم — أن يدعى أن لوحته موجودة بالفعل بمجرد وجودها فى ذهنه قبل أن يرسمها ، أى أن فعل الفنان هو وسيلة تحقيق هذه اللوحة من الخيال إلى لوحة موجودة بالفعل . ولذلك فإن جونيلون على حق عندما قال أن للوحة وجودين : وجودا فى ذهن الرسام كمشروع سابق فى الزمان ووجودا فعليا بعد رسمها لاحقا فى الزمان ، وهو على حق أيضا فى إستشهاده بالمثل الذى يضربه القديس أوغسطين مثل الصندوق فى ذهن الصانع وبعد وجوده بالفعل (١)

ومع أن جونيلون قد بين إستحالة إستنباط الوجود من الفكر عن طريق الحجج العقلية فإن القديس أنسيلم قد رد عليه معتمدا على الجدل العقلى ولذلك ظل أعتراض جونيلون قائما . فالقسمة العقلية التى يستعملها أنسيلم فى الرد لا تؤدى إلى شىء لأن إعتراض جونيلون وجودى لا منطقى ، ورد أنسيلم جدلى منطقى يريد أن يثبت بالحجج العقلية ما ينفيه جونيلون أصلا ، مع أن الحجج لا تثبت أو تنفى إلا حججا مثلها ، ويمكن تفنيدها كلها عقليا ، فالعقل قادر على كل شىء ما دام اتساق الفكر مع نفسه هو مقياس صدقه . وتلك خطورة الجدل التى شعر بها خصومه إذ من الممكن قلب الحق باطلا والباطل حقا بحجج سليمة مادامت قائمة على إتساق الفكر مع نفسه وعلى مبادىء العقل الأولى مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم الجمع بين النقيضين . حتى لو أتبع أنسيلم طريقة التفرقة بين مفهومين قد تم الخلط بينهما عادة مثل هذه التفرقة التى يقيمها بين الفهم Intelligi والتفكير Cogitari — يمكن عدم فهم وجود الله ولكن لا يمكن عدم التفكير فيه — فإن

(1) Gaunilon, VI; œuvre, philosophique de Saint Auselme, Introduction p. 54 — 5 , Aubier, Paris 1947.

هذه الطريقة أيضا لاتخرج عن الجدل الذى يدور حول نفسه مرة واحدة. ويعترف القديس أنسيلم نفسه بأنه لم يخرج فى رده على جونيلون عن علم المناقشة والجدل (١)

قد يكون الرد الوحيد المقنع لجونيلون هو قول أنسيلم: أن الذى لايستطيع تأمل نور الشمس الخالص لا يرى نور النهار المستمد من نور الشمس (٢) ، وبذلك يدعو أنسيلم جونيلون إلى الإيمان بالله أولا كى يعقل إيمانه ثانيا ، وهو المنهج الأوغسطينى الذى أرتضاه أنسيلم والذى قد يؤدى إلى إقناع جونيلون (٣) وفى هذه الحالة لايقتنع جونيلون فحسب بل يتحول اعتقاده كله من كافر إلى مؤمن .

أما توما الأكوينى فإنه يرفض الدليل الأنطولوجى كذلك لأنه يقوم فى رأيه على خطأين أساسيين : أولا — إفتراض أن كل فرد يستطيع — بعد أن يسمع لفظ الله — أن يتصور ما يتصوره فرد آخر ضرورة وهو « مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه » . وقد تصور كثير من الفلاسفة القدماء الله على أنه هو العالم مع أننا نستطيع أن نتصور موجودا أعظم من العالم . إذن تصور الله ليس تصورا واضحا وضوحا قبليا عند كل فرد . ثانيا — حتى إذا أفترضنا أن كل فرد يستطيع أن يتصور الله على أنه « ما لانستطيع أن يتصور أعظم منه » فإن وجود الله بالفعل لايصدر ضرورة عن هذا التصور بل لايصدر على الإطلاق ـ صحيح أنه ينتج عن هذا التصور أن الله موجود فى الذهن ولكن لا ينتج عنه أنه موجود فى الواقع ، ولا يوجد أى تناقض ـ كما قال جونيلون من قبل ـ

---

(1) Contra Gaunilon, ch. I, II, IV, VII.

(2) Ibid. ch.1

(٣) راجع مقدمتنا السابقة لمحاورة « المعلم » فى الجزء الأول من هذا الكتاب .

بين إثبات أنه لا يمكن تصور الله غير موجود وبين أن يكون غير موجود بالفعل . أما لو قلنا : « هناك موجود لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » لصح الدليل لأن هذا الموجود بالفعل هو الله . ولكن بما أن الخصم ينكر وجوده فإن الدليل الانطولوجى لا يثبت له شيئا (١) .

ومع أن فلسفة القديس توما الأكوينى فلسفة عقلية تقوم على تحليل العقل كما هى الحال عند القديس إنسيلم إلا أنها ترفض الدليل الانطولوجى لأنها فلسفة وجود لا فلسفة ماهية والدليل الانطولوجى يقوم أساسا على الماهية التى يتم إستنباط الوجود منها . إن الدليل الانطولوجى وليد التصورات الافلاطونية التى تجعل من الله ماهية يمكن تعقلها لها صفات ثلاث الوجود étre والعقلانية intelligibilité، والثبات immutabilité خاصة وأن اللفظ الذى يستعمله أفلاطون لذلك هو οὐσία الذى يدل على الماهية essence وعلى الجوهر Substance على السواء . وقد سار القديس أوغسطين فى هذا التيار الذى يعتبر الله ماهية وتبعه القديس أنسيلم ثم القديس ريتشارد سان فيكتور Richard de saint Victor والاسكندر الهالى Alexandrede Hales والقديس بونافنتير Saint Bonaventure وذلك لأن الدليل الانطولوجى مقبول عند كل صوفى يريد أن يعقل إيمانه نتيجة للمنهج الذى وضعه القديس أوغسطين أولا وصاغه القديس أنسيلم من بعده فى Fides quaerens intellectum. (٢) .

رفض القديس توما الاكوينى هذا التصور الصوفى لأن مشكلة الله فى رأيه موجودة بالفعل ولا يمكن حلها عن طريق إستنباط وجود الله من ماهية سابقة

---

(1) E. Gilson : Le Thomisme, introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, p. 63, Paris Vrin, 1965.

(2) Ibid. p. 35.

عليه ـــ فكل شيء سابق على الله يصدر عنه ويكون مباينا له . ولو افترضنا مع يوحنا الدمشقى أن لدينا تصورا لله فإن هذا التصور يصدر من الله وبذلك يكون أقل كمالا منه . فالوجود ليس تصورا ولا يمكن إستنباطه من تصور بل هو وجود بالفعل كما يصرح بذلك توما الاكوينى فى شرحه على أحكام بطرس اللومباردى . ولو كانت هناك براهين على وجود الله لما كانت براهينا إستنباطية كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى بل براهينا إستقرائية تبدأ من العالم الموجود بالفعل . فالبرهان ليس برهانا نفسيا يبدأ من شعور مبهم أو واضح كما يقول أنصار القديس أوغسطين بل برهان يبدأ من العلم المحسوس . والواقع أن توما الاكوينى لا يخالف أنسيلم فى الغاية فكلاهما يريد إثبات وجود الله إلا أنه يختلف معه فى المنهج . فلو ذهبنا من الماهية إلى الوجود لوجب علينا أن نبحث فى ماهية الله برهان وجوده ـــ وهذا هو طريق أنسيلم ـــ ولو ذهبنا من الوجود إلى الماهية لوجب علينا أن نستخدم براهين وجود الله كى نصل إلى تصور ماهيته ـــ وهذا هو طريق توما الاكوينى . فبعد أن أثبت توما الاكوينى وجود علة أولى أنتهى إلى أنها هى الموجود الذى لانستطيع أن نتصور أعظم منه والذى لا يمكننا تصوره غير موجود (١) .

أما كانط Kant فإنه يرفض الدليل الأنطولوجى كذلك لأنه يرى فيه تناقضا . فكيف يتم وضع الوجود فى تصور شيء ممكن ؟ إن الدليل الأنطولوجى مجرد تحصيل حاصل Tautologie . فعندما أقول : « هذا الشيء موجود » تكون قضيتى هذه تحليلية أم تركيبية ؟ لو كانت تحليلية فإن وجود الشيء لا يضيف شيئا جديداً إلى تصورى له ، فإما أن يكون الشيء هو تصورى له وإما أن يكون

---

(1) Ibid. p. 62 — 4. Somme Philosophique I,2 contra Gentiles, I,11

الوجود جزء من الإمكانية فيستنبط منها وكلا الحالتين تحصيل حاصل لأننا نضع فى تصورنا الموضوع الشىء وصفاته ثم نكرر فى المحمول ما افترضناه فى الموضوع من قبل . ولو كانت القضية تركيبية فكيف نقول أننا لا يمكننا إلغاء الوجود كمحمول وإلا وقعنا فى التناقض لأن الوقوع فى التناقض من خصائص القضية التحليلية .

إذن يقوم الدليل الأنطولوجى - فى رأى كانط - على الخلط بين المحمول المنطقى Le prédicat logique والمحمول الواقعى Le prédicat réel ، فالمحمول المنطقى يمكن تصوره فى الموضوع أما المحمول الواقعى فإنه تحديد يضاف إلى الموضوع دون أن يكون متضمنا فيه (١) .

والوجود - فى رأى كانط - ليس محمولا واقعيا بل هو مجرد رابطة فى القضية مثل Dieu est puissant . ولكنى لو قلت Dieu est فالرابطة هنا لا تضيف محمولا جديداً على الموضوع وهو الله لأنه لا يمكن إضافة الوجود إلى مجرد الإمكانية فى التصور ، ومائة قرش واقعية ليست أكثر من مائة قرش ممكنة مادامت المائة قرش الأولى تعبر عن واقعية التصور الممكن . ولكنى عندما أحصل على مائة قرش بالفعل أصبح أغنى من مجرد حصولى على تصورى لها . فالوجود ليس متضمنا فى القضية التحليلية بل يضاف إلى القضية التركيبية لأن وجود الشىء ليس تصوره ، فالوجود تتم معرفته معرفة بعدية A posteriori أما التصور فيتم الحصول عليها قبليا A priori ، وتصورى لوجود أسمى لا يزيد من معرفتى بالأشياء الموجودة بالفعل فلا يستطيع أحد أن يكون أغنى

---

(1) Kant : Cirtique de la Raison pure, P. 429, trad. Tremesaygues et Pacaud, Puf, 1950

معرفة بمجرد الأفكار كما لا يصبح التاجر أغنى مالا بإضافة بعض الأصفار إلى خزينته .

وتصور موجود ضرورى على الإطلاق وظيفته تحديد الذهن وعدم إطلاقه على موضوعات أخرى غير موضوعاته التى يستطيع تناولها . ويعنى هذا التصور ما يستحيل عدم وجوده أى أنه موجود ضرورى دون شرط . ولما كان هذا التصور حكماً والأحكام لها وجود قبلى شرطى لأنها تعتمد على تصورات قبلية وشرطية كان من الضرورى إثبات وجود موضوعاتها لان إثبات الموضوع يقتضى بالضرورة إثبات المحمول ولا يمكن إثبات الموضوع وهو الله دون إثبات المحمول وهو « موجود » (١) .

أما الفلاسفة الوجوديون المعاصرون فإنهم يرفضون الدليل الانطولوجى بطريق غير مباشر نظرا لتحول الفلسفة كلها من المعرفة إلى الوجود . فكيركجارد مثلا يرى استحالة إستنباط الوجود من الفكر لأن بينهما مسافة لا يمكن عبورها إلا بالقفزة Le saut بل إن الوجود هو نقيض الفكر إذ الوجود وهو التناقض واللا معقول وينقض كيركجارد الدليل الانطولوجى متمثلا فى مقالة سبينوزا Essentia involvit existentiam (الماهية تتضمن الوجود) التى يحاول بها سبينوزا أن يستنبط وجود الله من مجرد تصوره إذ يقول : « كلما كان الشىء أكثر كمالا بطبيعته ، كان الوجود الذى يتضمنه هذا الشىء أعظم وأكثر ضرورة ، والعكس صحيح أيضا ، كلما كان الوجود الذى يتضمنه الشىء بطبيعته أعظم وأكثر ضرورة كان الشىء أكثر كمالا ! » . فكلما كان الشىء أكثر كمالا كان أكثر وجوداً وكلما كان الشىء أكثر وجوداً كان أكثر كمالا ! يرى

---

(1) Ibid. p. 430 — 1.

كيركجارد أن هذا تحصيل حاصل كما هو واضح أيضاً من ملاحظة سبينوزا الاولى : « نحن لا نتحدث هنا عن الجمال وعما يعتبره الناس كمالات عن جهل وشعوذة ولكنى أقصد بالكمال الواقع أو الوجود فحسب ، فالكمال Perfectio هو الواقع Realitai أو الوجود Esse أى أن الشيء كلما ازداد كمالا إزداد وجوداً . ولما كان كماله فى حصوله على وجود أكثر فهذا يعنى أنه كلما ازداد وجوداً إزداد وجوداً وهذا تحصيل حاصل.وهكذا يرى كيركجارد أن سبينوزا قد خلط بين الوجود الواقعى والوجود المثالى خاصة وأنه يتحدث عن الوجود ومراتب الوجود مما زاد فى خلطه فالوجود الواقعى خال من الزيادة والنقصان ، فالذبابة لها نفس الدرجة من الوجود التى لله ، أى أن الوجود لا يعرف إلا جدل هاملت : « To be or not to be »،.والوجود الواقعى محايد بالنسبة للفروق التى تحدد الماهية . فإذا تحدثت عن الوجود الواقعى من حيث هو مثال فإنى لم أتحدث إلا عن الماهية ، والوجود الضرورى لا زيادة فيه ولا نقصان وفى نفس الخطأ الذى وقع فيه سبينوزا وقع فيه ليبنتز بقوله إذا كان الله ممكنا فهو ipso facto ضرورى (١) .

وكذلك الوجود عند هيدجر ليس بناء صوريا Formale Struktur أى أنه ليس فكرة أو تصوراً بل كشف Enthüllung عن ذاته ورؤية له . ويعتبر هيدجر أفلاطون هو المسؤول الأول عن نظرتنا للوجود باعتباره مثالا وذلك بخروجه عن مبحث الوجود الذى وضعه الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط . وبعد أفلاطون ظل مبحث الوجود موضوعا للعلوم الانسانية ذات الطابع اللاهوتى

---

(1) Kier Kegaard : Riens philosophque, P. 105-7 trad. K. Ferlov et J. Gateau, Gallimard, Paris 1948, 9 me édition.

والتى حولته إلى صورة عقلية وفى بعض الأحيان إلى مادة تجريبية كما هو واضح فى ثنائية العصر الحديث إبتداء من ديكارت (١) . أما سارتر فإنه يرفض أن يجعل الوجود الموضوعى من وضع الشعور . صحيح أن الشعور شعور بشيء كما يقول هوسرل إلا أن الوجود هو حضور متعين مملوء مباين للشعور إذ يستحيل خروج الموضوعى من الذاتى والمفارق من الحال والوجود من اللاوجود . الوجود وجود بالفعل وليس معرفة كما يقول ديكارت أو أشكالا كما يقول كانط . الوجود سابق على الماهية كما يقول سارتر نفسه دائماً . وهكذا لم يعد الوجود مستنبطا من الفكر بل أصبح عالما يوجد الإنسان فيه إذ أنه وجود فى العالم ، ووجود مع الآخرين إلى آخر هذه المقولات الجديدة التى يضعها فلاسفة الوجود المعاصرون (٢) .

وإذا نظرنا إلى صيغة أنسيلم وهى « ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » « Quo nihil majus cogitori posse » نجدها قائمة على مسلمتين : الأولى أن الله تصور والثانيه أن الله عظيم ، وكلتاهما تحتاج إلى إيضاح وذلك عن طريق الفروض الآتية :

أولا : أن أى تصور لا يتم إلا بالحد . وكلا الحد والتصور تحديد للشيء وحصره حتى يمكن الدلالة عليه . أما الله فإنه يند عن الحد والحصر وبذلك لا يمكن حده أو تعريفه . ولفظ Cogitari الذى يستعمله أنسيلم يدل على فعل التفكير لا على التصور ، أى على فعل من أفعال النفس وليس على الإحتواء

---

(1) Heidegger : Sein und Zeit p. 5-8 et p. 45-50.

(2) Sartre : L'Etre et le Neaat I, V, la preuve ontologique p.27-9, Galliaiard, Paris 1943. Aussi, l'Existentialisme est un humanisme p. 17 Nagel, Paris 1958.

والتضمن والعزل الذى يدل عليه فعل Conceptio أو التفرقه والتمييز وفى بعض الأحيان الاحساس والادراك الذي يدل عليه فعل Intellego . والتعريف إيجاد مرادف للشيء والله بحكم تصوره لا مرادف له إذ أن كل شيء يوضع فى مقابله يكون بالضرورة شيئا آخر غيره إما أصغر منه ويستحيل تعريف الله بما هو أقل منه واما أكبر منه ولا يوجد أكبر من الله . وبعبارة أخرى نقول إن التعريف يكون بإيجاد مرادف للشيء المراد تعريفه ولابد أن يكون هذا المرادف أوسع وأكبر من المعرف به حتى تتم معرفته ولا شيء أعظم وأكبر من الله . وبعبارة منطقية ، نقول إن الحد لا يمكن أن يتم إلا إذا كان المحمول أوسع شمولا من الموضوع ولا يوجد محمول يمكن وضع الله قبله كموضوع له لأن الله هو أعظم الأشياء جميعا . إذن حد الله يحتوى على تناقض باعتباره مستحيلا. كل حد فيه تحديد للشيء المحدود والله لا حد له لأنه لا حدود له ، يندعن التعريف كما يند الوجود الانسانى عنه . فالله والوجود يشاركان فى هذه الخاصية وهى إستحالة التعريف ، فالله باعتباره وجوداً ـ كما يقول أنسيلم ـ لا يمكن حده أو تصوره بل يمكن الشعور به ورؤيته ومعاناته والقلق من أجله والسعى وراءه .

وما دام الله يند عن التعريف والحد فإنه يخرج أيضاً عن نطاق الجدل والمناقشة ، فالجدل لا يثبت ولا ينفى شيئا بل يرمى إلى إيقاع الخصم فى التناقض وعدم مراعاة قوانين العقل الأولى ، مع أن هذا التناقض قد يكون خاصية لازمة للوجود الانسانى وقد آمن كثير من المفكرين بالله عن طريق إيمانهم بالتناقض كما هو الحال عند كيركجارد مثلا. فالجدل إذن لا يصدق إلا فى إفحام الخصم ولكنه لا يصدق كمنهج حتى فى العلوم الرياضية التى تعتمد على البرهان أو فى التربية التى تعتمد على الايحاء (١) ، والجدل عاجز عن أن يكون وسيلة

(1) H. Hanafi : Les Méthodes d'Exégèse p. CL XX-CLXXII

للإقناع . إليك هـذا المثال الذى يعطيه أنسيلم : « لا يمـكن تصور الله شيئاً لا يمـكن تصوره غير موجود ، وهـذا أعظم من تصور شيء غير موجود ، إذن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ليس هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وهـذا تناقض . إذن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقاً لا يمـكننا أن نتصوره غير موجود » فهل يقنع هذا الجدل أحداً بضرورة أن يـكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقا ؟ (١)

ثانياً : أن أفعـل التفضيل أعظم majus لا تنطبق إلا على الأشياء المادية ومعناها الأول كبير ولا تدل على العظيم إلا بمعناها المجازى فى قولنا روح عظيمة ، وعمل عظيم ، وشرف عظيم ، أى أننا لانتحدث عن الله فى قولنا « مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه » إلا مجازا وقد حذر القديس أوغسطين من ذلك فى كتابه النفس « De quantitate animae » من تطبيق ألفاظ الكم على موضوعات الـكيف وضرب المثل بالنفس (٢) وقد حذر برجسون قبل ذلك من الوقوع فى هذا الخطأ وهو تطبيق مفاهيم الـكم والقياس والمـكان على موضوعات الـكيف والزمان التى تند عن القياس (٣) إن الله ليس كمثله شيء ، منزه عن التشبيه التجسيم والأمثال ولا يقبل الند أو القرين فى المقارنة أو التفضيل .

فإذن ، قد يـكون تصور هيجل للدليل الانطولوجى هو الأقرب للصواب ، وذلك لأنه يرفض مع كانط إستنباط الوجود من الفكر ولـكنه لايقع فى خطأ توما الأكوينى فى تصوره للعالم بوصفه عالما ماديا بل يجعل من التصور مشروعا

---

(1) Proslogion, ch. III

(2) S. Augustin De quantitate animae III, 4, IV, 5

(3) Bergson : Essai sur les données immédiates de la conscience p. 2-14

أو إمكانية أو حياة ولذلك فإن الدليل الانطولوجى - فى رأى هيجل - هو الدليل الوحيد على وجود الله لا الدليل الكونى ولا الدليل الغائى ، لأنه يبدأ من الذاتية التى تقف أمام الموضوعية فى تعارض أولى ، ولكن هذا التعارض هو إشارة على وحدة الفكر والوجود التى لم تتم حتى الآن . إن خطأ أنسيلم راجع إلى أنه تصور أن الامكانية هى واقع بالفعل وخطأ توما الاكوينى أنه تصور أن الواقع بالفعل إمكانية ، فالتصور بمجرد إمكانية أو ذاتية ولا يمكن أن يتحول إلى واقع ووجود دون جهد ، وإلا ظل التصور فى نطاق الذاتية منفصلا عن الوجود وتكون الفكرة عدما . إن جعل الوجود متضمنا فى الفكر كما هى الحالة فى الدليل الانطولوجى مجرد إفتراض سابق ، فالتصور قوة كامنة تتحول إلى وجود بالنشاط من خلال الانسان الذى يحقق مشروعاته أو يحول مثاله إلى واقع ، أى أن إتحاد الفكر بالوجود ليس إفتراضا سابقاً كما هو الحال فى الدليل الأنطولوجى بل غاية ونتيجة يتم الحصول عليها فى النهاية من خلال النشاط وبفضل الجهد ، وبذلك يتحول التصور إلى وجود ويصير واقعا وتصبح الحقيقة وحدة الذات والموضوع (١)

وتلك هى وجهة نظر الدين - الدين المسيحى فى نظر هيجل - فالوحدة هى عملية تتم بالنشاط ، والله لايثبت وجوده بالبرهان بل يوجد بالفعل بتحقيق كلامه إلى نظام مثالى للعالم، أى أن الوجود هو عملية تحول من الامكان إلى الواقع أو من النظر إلى العمل أو من المشروع إلى التحقق، فالجهد إجتهاد ، والله تأليه .

---

(1) Hegel : Lecons sur la philosophie de la religion. III .2. Lecons sur les preuves de l'existence de Dieu. De la preuve ontologique, p. 241 - 8; trad. H Niel. Aubier, Paris 1947 .

٥ — التفكير الإلهى والتنزيه العقلى :

والكمال فى الدليل الأنطولوجى هو الرابطة بين الفكر والوجود ، فالله تصور موجود كامل ، وفى فكرة الكمال يجتمع التفكير الإلهي والتنزيه العقلى على السواء لإقامة نظرية فى العدل الإلهىThéodicée كتلك التى أقامها القديس أنسيلم فى « المونولوجيون » ، وهى النظرية التى تعرض للتوحيد العقلى فى أنقى صوره وأصفاها . فلم يعدالله جسما ، مشبها ، مشخصا ، تاريخا ، أو واقعة ، بل أصبح تصورا مجردا منزها عن المادة خال من أى نقص إنسانى ، لايفعل الشر ، ويعمل لما فيه مصلحة العباد ، وقد عبر كل الفلاسفة العقليين خاصة فىالقرن السابع عشر عن هذا التصور الكامل ونخص منهم بالذكر ليبنتز . إلا أن التوحيد العقلى عند القديس أنسيلم قائم على نزعة صوفية هى السبب فى هذا النقاء العقلى ، وعند ليبنتز على إحساس ميتافيزيقى مرهف بجمال عالم يرعاه الله وتألفه الروح . وقد خرج القديس أنسيلم عن نطاق التوحيد العقلى فى آخر مقاله عن وجودالله عندما تعرض لله بوصفه ثالوثا متساوى الأقانيم تابعا فى ذلك شعار مجمع نيقيا الأول Nicéel فى القرن الرابع ، هذا الشعار الذى أصبح العقيدة الرسمية فى صلة الأقانيم الثلاثة بعضها ببعض ، إلا أن هذا النزوع سرعان مايتلاشى عندما يصف أنسيلم الله كله بأنه خير ، والخير كله ، والخير الوحيد ، وسعادة ينعم بها قلب الإنسان وفرحا يغمره ، ونشوة تعمه ، [1] وكأن القديس أنسيلم كان على وعى بالمناهج الحديثة للتفسير التى تحاول البحث عن الخبرات الإنسانية الحية التى تكن وراء العقائد التى كانت فى أصلها خبرات تجمعت وتحولت إلى نمط أو نموذج أو واقعة مثالية وإن شئنا إلى رمز ، ومن هنا كانت مهمة التفسير الرجوع بهذه العقائد إلى أصلها الأول فى خبراتها الحية كما يحاول بولتمان Bultmann ومدرسة الصور التاريخية Formgeschichte المعاصرة .

---

(1) Proslogion: ch. XXIII - XXVI

ولكن أى نظرية فى العدل الإلهى تقوم على تصور موجود كامل حوى كل مظاهر البهاء والجمال والجلال هى فى الحقيقة تعبير عن مطلب من مطالب النفس الإنسانية - إن لم يكن مطلبها الأول والأعم - قبل أن يكون تعبيرا عن موجود بالفعل ، وقد تم هذا الكشف بفضل الفلسفة الحديثة خاصة الفلسفة النقدية التى حولت الله من نطاق الوجود Existence إلى نطاق المطلب Exigence . وقد عبر فيشته عن هذا التحول أصدق تعبير بعبارته المشهورة التى يمكن صياغتها كالآتى : إن كنت أومن بمثل أعلى لا وجود له بالفعل فليس خطئى أنى أومن به ولكن خطأه هو أنه لا يوجد بالفعل . فالكمال مطلب من مطالب النفس الإنسانية وليس وجودا بالفعل وبذلك يمكن للدليل الأنطولوجى أن يستقيم ويصبح إثباتا إشراقيا لما ترنو إليه النفس من كمال وبهاء وجلال ويرجع إلى أصله الإشراقى الأول عند أوغسطين إذ أن الله عنده هو « شمس الأرواح » أو عند القديس بونافنتير إذ أن الله عنده هو « إشراقية الفضائل » (١)

ولكن عندما يتحول الكمال من مطلب إلى وجود يصبح نزوع النفس إلى مراتب الكمال تصورا للوجود فى مراتب متفاضلة أعلاها أفضل من أسفلها فالشرف ، والكمال ، والعظم ... الخ كلها مفاهيم خلقية تكشف عن مطالب للنفس وليست مفاهيم وجودية تحدد معالم العالم الموجود بالفعل ، والتفاضل فى التقوى كمطلب من مطالب النفس ليس تفاضلا فى المرتبة الإجتماعية وتفاوتا فى الطبقات . فيتحول الكمال إلى الوجود ويصبح الوجود كمالا ، مع أن الوجود

---

(1) S. Augustin : Soliloquia, VIII , 15. Saint Bonaventure : Itinéraire. de L'Esprit vers Dieu p. 71 . Trad. H. Duméry ' Vrin' Paris 1960

قد يكون مظهرا من مظاهر النقص الإنسانى أو حدا له ، إذ أنه محدد بالزمان – فيما يقول هيدجر – يعتريه الهم وينتابه القلق ، يمحى فى الفكر ، ويتلاشى فى سوء النية والكذب والنفاق ، وقد يكون الغياب أكثر وجودا من الحضور المرئى كما هو الحال فى التذكر .

وإذا كنا فى حديثنا عن الله نتبع إما الطريق الإيجابى طريق التشبيه La voie positive أو الطريق السلبى طريق التنزيه La vole négative كما يقول توما الأكوينى (١) فإن حديثنا لا يتعدى فى الحقيقة التعبير عن مطلب النفس الإنسانية دون أن يكون إخبارا بواقع . فالطريق الإيجابى فى الحديث عن الله يؤدى بنا إلى أن الله كامل ، وطيبة وخير ، ورحمة ، وعلم ، وفضل ... الخ ، وكل هذه الصفات تقال تجاوزا على الله لأنها مطالب إنسانية ، والطريق السلبى فى الحديث عن الله يؤدى بنا إلى أن الله ليس جسما ، لا يعانى شيئا (٢) ، وهاتان الصفتان نفى للنقص الإنسانى دون أن تكونا إخبارا عن ماهية الله . وقد يجتمع الطريقان فى حديث واحد عن الله فنقول : « ليس موجودا فى زمان أو مكان وكل شىء موجود فيه » (٣) فالشطر الأول ينفى النقص الإنسانى والشطر الثانى يعبر عن الكمال الإنسانى . أو نقول: «لا يوجد قبل الأشياء وبعدها بل يوجد على الاطلاق ». وقد يتعدى حديثنا عن الله من وصفه هو فى ذاته إلى تحديد أفعاله بقوانين إنسانية لا تنطبق إلا على الأفعال الانسانية مثل : كيف يسامح الله الأشرار وهو العادل عدلا مطلقا ؟ ،

---

(1) S. Thomas: Contra Gentiles I p. 175. Trad. R. Bernieret M. Corveg. P. Lethielleux, 1961

(2) Proslogion : ch, VI , VIII

(3) Ibid. ch.XIX .

« كيف يعاقب وهو رحيم » ؟ (١)

إن أقصى مايستطيعه التفكير الالهى القائم على التنزيه العقلى هو أن يقال : « ليس كمثله شيء » وبذلك يظل التنزيه المطلق قائما . إذن كان جونيلون على حق عندما قال لا أستطيع أن أفكر فى الله بعد سماعى لفظ « الله » كما أنه لايوجد فى ذهنى سواء بنوعه أو بجنسه لأن الله لايحده نوع أو جنس ولا يحده أى حد إذن لا أستطيع أن أفكر فيه كموضوع . ولا أستطيع أن أعبر عنه فى لفظ كل ما أعلمه من الكلمة هو صوت المقاطع والحروف (٢) .

قد يكون قول الأحمق إذن أقرب إلى التنزية من تشبيه كثير من الأذكياء .

(1) Ibid. ch. IX - XI

(2) Gaunilon : V

القديس أنسيلم

آمن كى تعقل [1]

(الإيمان الباحث عن العقل) [1]

Fides quaerens intellectum

ويحتوى على :

١ — حديث فى وجود الله (بروسلوجيون) .
٢ — كتاب جونيلون للدفاع عن الأحمق .
٣ — الرد على جونيلون فى دفاعه عن الأحمق .

(حديث فى وجود الله (بروسلوجيون))[1]

مقـدمة

بعد أن رجانى بعض الإخوة نشر كتيب (مونولوجيون)[2] يحتوى على نموذج تأمل فى معنى الإيمان وموجه إلى كل من يريد أن يعرف شيئا بنفسه ، مستدلا عليه فى خلوته ، خرج هذا الكتيب مملوءاً بحجج عديدة متشابكة. لذلك بدأت فى البحث عن حجة قائمة بنفسها . إذا كان من الممكن العثور عليها، ولكى تكون حجة دامغة لابد أن تكفى ـ وحدها ـ فى البرهنة على أن الله موجود حقاً ، وأنه الخير الأسمى ، وأنه غنى عن العالمين ، وأن جميع الخلق محتاجون إليه فى وجودهم وفى سعادتهم ، وفى البرهنة على كل مانعتقده فى الجوهر الإلهى .

---

(١) « Fides quaerens int » صيغة تستعمل فى العصر الوسيط لتعبر عن الصلة بين العقل والايمان عند القديس أوغسطين وأتباعة مثل القديس أنسيلم والتى تدل على أسبقية الايمان على العقل . ويمكن ترجمة هذه الصيغة بصيغ عدة : « أومن كى أعقل » ، « آمن كى تعقل » وهى أقرب الصيغ إلى الصيغة الأصلية وأيسرها فهما وأسلوبا . أما صيغة «الايمان والعقل » فانها لاتدل على الصلة بينهما ولا على أسبقية الأول على الثانى . إلا أن هـذه الصيغ كلها تترك فعل « quaero » بمعنى « يبحث » أو « يفتش عن » وهو يدل على أن الايمان هو الذى ينير العقل فى مرحلة أولية يستطيع بعدها العقل أن يتفهم الايمان ، أى أن الايمان هو الذى يعطى العقل موضوعه وحقائقه ؛ بعدها يستطيع العقل ـ بعد أن حصل على حقائق الايمان ـ أن يعقلها ويتفهمها دون أن يخاطر فى السير بمفرده بحثاً عن حقائق الايمان ثم تعقلها ، أى أن الايمان يقصر الطريق بقطع نصفه ويترك للعقل النصف الآخر . فان شيئا عدم ترك هذا الفعل أمكننا ترجمة صيغة العصر الوسيط حرفيا كما هى : « الايمان باحثا عن العقل ، أو الايمان يبحث عن العقل .

(٢) الكلمة بين القوسين من وضع المترجم زيادة فى الإيضاح .

وعندما شرعت فى ذلك بحماسة بالغة كالمعتاد ، كنت أعتقد أنى قد شارفت بلوغ هذه الغاية التى وضعتها نصب عينى ، لـكنها كانت تغيب عن بصيرتى فى كثير من الأحيان . وأخيراً انتابنى اليأس ، وعقدت العزم على أن أترك البحث عن شيء يستحيل العثور عليه . وعندما أردت أن أبعد من خاطرى هذا المشروع حتى لا أشغل نفسى بما لافائدة منه ، وحتى لايمنعنى من الاشتغال بأشياء أخرى أستطيع أن أحرز فيها تقدما ، بدأ فى مطاردتى رغماعنى دونأن تجدى مقاومتى ، وفى كل يوم يزداد أسره لى . وذات يوم ، بعد أن خارت قواى ، ولم أستطع مقاومة هذا الحصر ، تـكشف لى من خلال أفكارى المتصارعة مايئست أولا من العثور عليه ، ووجدت الفـكرة التى تركـتها من قبل ، وأنا فى حالة من الاضطراب ، ثم رأيت أن ماقد سرنى اكتشافهقد يسر إنسانا آخرا عندما يطلع عليه مكتوبا . ولمن يريد قراءته حررت هـــذا الـكتيب فى هذا الموضوع ، وفى بعض الموضوعات الأخرى موجها إياه إلى كل من يحاول أن يعـــلو بنفسه نحو الله ، وإلى كل من يحاول أن يعقل إيمانه . وعندما بدا لى أن هذا الـكتيب وذلك الذى ذكـرته آنفا لايكونان كتابا يوضع عليه إسم مؤلف ولا يمـكن نشرهما دون عنوان يجذب القراء إليـــه أيا كان سميت الأول **نموذج تامل فى تعقل الايمان** (١) وسميت الثانى **آمن كى تعقل** . وبعـد أن قام كثيرمنالناس ومن القراء بنسخ كلمن الـكتيبين ، إضطررت لأن أضعأسمى عليهما ، خاصة وأن صاحب النيافة هيج أسقف مدينة ليون والرسول المبعوث من البابا إلى بلادالغال قد أمرنى بذلك فرضخت لسلطة الرسول . وبعدأن بحثت عن تسمية ملائمة سميت الـكتيب الأول **مونولوجيون** (٢) أى حـــديث

(١) Exemplum meditandi de ratione Fidei

(٢) آثرنا تعريب « Monologion » . أنظر المعنى الاشتقاقى للفظ فى الهامش رقم (١) فى المقدمة .

النفس (١) والثانى بروسلوجيون(٢) أى حديث للناس (٣) .

---

(١) « حديث النفس » ترجمة « Soliloquium » وهى مكونة من كلمتين « Sola » أى « وحيد » ، « loquia » أى « قول » وهو تركيب لاتيني على طراز التركيب اليونانى « Monologion » وقد اختار القديس أوغسطين كلمة « Soliloquia » عنوانا لكتاب له عن النفس .

(٢) آثرنا تعريب « Proslogion » . أنظر المعنى الاشتقاقى للفظ فى الهامش رقم (١) من المقدمة .

(٣) « حديث الى الناس » ترجمة « Alloquium » مكونة من كلمتين « ad » بمعنى الى (Loquo) أى « يتحدث » وقد فضلنا « حديث الناس » كى تكون فى مقابل « حديث النفس » كما يمكن ترجمتها « بيان » أو « مقال » .

الفصل الأول

دعوة الروح إلى تأمل الله [1]

والآن أيها الفانى الضعيف ، تخل عن مشاغلك لحظة ، وابتعد عن صخب أفكارك قليلا ، واهجر همومك التى تنوء بحملها ، ودع مشاغل عيشك جانبا . ثم أترك نفسك لله ولو قليلا ، وأنعم براحة البال فى حضرته ، وادخل فى أعماق نفسك ، ثم أفرغ منها كل شىء سوى الله ، وما يساعدك فى البحث عنه ، أغلق على نفسك ، وأبدأ فى البحث عنه ! قل الآن يافلبى ، قل لله من أعماق فؤادك :

أبحث عن وجهك ؛ عن وجهك ، ياالهى ، أبحث عنك (مزامير ٢٦ : ٨)
وأنت يارب ، يا إلهى ، علم قلبى كيف يبحث عنك ، وأين يجدك . يارب ، إن لم تكن هنا موجودا ، إن كنت غائبا ، أين أبحث عنك ؟ وإن كنت فى كل مكان حاضرا فلم لا أراك ؟ أنت تسكن يقينا فى نور لايمكننى الوصول إليه . أين هو هذا النور وكيف أستطيع الوصول إليه ؟ من الذى يقودنى ، ومن الذى يأخذ بيدى كى يمكننى أن أراك ؟ فى أى آيات وفى أى صورة أبحث عنك ؟ ربى ! إلهى ! لم أرك قط ، ولم أتطلع إلى وجهك أبدا . ربى فى علاه ، ماذا أفعل ؟ ماذا أفعل فى هذا المنفى بعيدا عنك ؟ ماذا تفعل بعبدك الذى يقاسى من حبك ، وهو مع ذلك محجوز بعيداً عن طلعتك ؟ يصبو إلى رؤيتك ، وطلعتك بعيدة للغاية عنه . يرغب فى الوصول إليك ، ومثواك لايمكن الوصول إليه . يريد أن يجدك ويجهل

---

(١) العنوان من وضع المترجم الفرنسى .

مكانك . يريد البحث عنك ويجهل وجهك . ربى ، أنت إلهى ولم أرك قط ، خلقتنى ، وأعدت خلق ، وخلقت أرزاق ، فأنت الذى وهبتنى إياها ، ولكنى لا أزال أجهلك . وأخيرا ، خلقت كى أراك ولم أحقق أبدا ماخلقت لأجله . يا لشقاء الإنسان الذى فقد ماخلق لأجله !! ياله من تردٍ مهلك مؤلم ! يا الأسف ماذا فقد وماذا وجد ؟ ما الذى ضاع منه وما الذى بقى له ؟ فقد السعادة التى خلق من أجلها ، وجلب الشقاء الذى لم يخلق له ، ضاع منه مالا يستطيع أحد دونه أن يكون سعيدا ، وبقى له مالا يكون بذاته إلا شقاء . كان طعام الإنسان خبز الملائكة وهو مايشعر بالجوع نحوه ، أما الآن فطعامه خبز الآلام التى لم يعرفها من قبل . ياله من حزن يخيم على البشر أجمع ! وياله من أنين أطفال آدم أجمعين ! نعم آدم بالوفرة ، ونحن نقاسى من الحاجة ، كان غنيا ونحن فقراء ، كان يملك كل شىء وهو سعيد ثم ترك كل شىء وأصبح شقيا ، ونحن نفتقر إلى كل شىء ونحن أشقياء ، ونريد كل شىء ونحن أشقياء كذلك . ولكن . يا الأسف ضاع منا كل شىء . لم لم يحفظ لنا مايستطيع الإبقاء بسهولة عليه ، أعنى هذا الخير الذى ينقصنا بشدة ؟ لم حجز النور عنا وأغشانا بدياجير الظلام ؟ لم انتزع الحياة منا وكتب الموت علينا ؟ أيها الشقى ، من أى مكان طردنا وأين استقر بنا المطاف ؟ من أى حافة تردينا فى الهاوية ؟ وفى أى قبر نوارى بالتراب ؟ أصبحنا فى منفى بعيدا عن الوطن ، وأصبحنا فى عماء بعيدا عن رؤية الله ، وأصبحنا فى مرارة الحسرة والخوف من الموت بعيدا عن الفرح بالخلود .. ياله من تغير بائس : من خير عظيم لشر أعظم ! يالها من خسارة فادحة ! وياله من حزن عميق ! ويالها من حالة مؤسفة ! ولكن يا للأسف ، يالى من شقى ، إذ لست إلا إبنا من أبناء حواء الأشقياء المبعدين عن الله ! فى أى شىء شرعت؟ ماذا فعلت ؟ إلى أى شىء أصبو ؟ أين وصلت ؟ ماذا آمل ؟ لم أتنهد ؟ بحثت عن

السعادة فلم أجد إلا المتاعب ، إتجهت نحو الله ثم سقطت من جديد راجعا إلى نفسى ، بحثت عن الراحة فى وحدتى ولم أجد إلا الألم والعذاب فى أعماق . كنت أريد أن أضحك من الفرح الذى يغمر نفسى ، لـكننى لم أستطع أن أمنع أنات قلبى . كنت أرجو البهجة ، وهأنذا أسمع تنهداتى تزداد عمقا . وأنت يارب إلى متى ؟ إلى متى يارب تنسانا ؟ إلى متى تشيح بوجهك عنا ؟ متى تنظر إلينا وتغفر لنا ؟ متى تعيد الضوء إلى أعيننا وترينا وجهك ؟ متى تمنحنا من لدنك (فضلا) ؟ ربى ، ألق علينا نظرة ، وأغفر لنا ، وأضىء لنا سبلنا ، وأكشف لنا عن نفسك. عد إلى نفوسنا كى نصبح سعداء ، فنحن دونك أشقياء ، أشفق على جهدنا وعلى أندفاعنا نحوك ، نحن الذين لا نستطيع شيئا دونك . تدعونا إليك فأعنا .

أتوسل إليك ، ربى ، لا تجعل اليأس يدب فى قلبى ، فى تنهدى ، بل أجعلنى أتنهد مملوءا بالأمل . أتوسل إليك يا ربى ، قلبى مفعم بمرارة أسفى ، فألنه بعزائك . أتوسل إليك يارب ! بدأت فى البحث عنك وأنا جائع فلا تتركنى أتضور بجوعى ، أتيتك جائعا فلا تتركنى أرحل دون أن تشبعنى . أتيت فقيرا للغنى ، وبائسا للرحيم ، فلا تتركنى أرجع خاوى الوفاض دون أن يستجاب دعائى ، وإن كنت أتنهد قبل أن تطعمنى فأطعمنى بعد تنهداتى . ربى ! تقوس ظهرى ، فلا أستطيع أن أرى إلا تحت قدمى ، فأقم ظهرى حتى أرى من فوقى . تحيط بى خطاياى من فوق رأسى ، وأنوء بحملها الثقيل ، فخلصنى ، وأزح عنى حملها حتى لا تقضى على هاويا تحتها . فلتسمح لى أن أرى نورك ولو من بعيد ! من قاع الهوة التى ترديت فيها ، علمنى البحث عنك ، وأكشف عن نفسك لمن يبحث عنك ، فأنا لا أستطيع أن أبحث عنك إن لم تعلمنى ذلك ، ولا أستطيع أن أجدك إن لم تكشف لى عن نفسك . أبحث عنك راغبا فيك ، وأرغب فيك باحثا عنك . وأجدك محبا لك ، وأحبك واجدا إياك .

ربى ! أعلم أنك خلقت، فى صورتك ـ أشكر فضلك ـ كى أتذكرك ... وأفكر فيك ... وأحبك ، ولكن محتها آثامى ورذائلى ، وغلفتها خطاياى ، حتى أنها عجزت عن أن تحقق الغاية التى خلقت من أجلها إن لم تجددها أو تعدها فى نفسى .

ربى ، لا أحاول أن أنفذ إليك فى علاك لأنى لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلى ، ولكننى أود أن أنفذ إلى حقيقتك التى يعتقدها قلبى ويحبها . لا أحاول أن أعقل كى أومن ، بل أومن كى أعقل ، لأنى أومن أيضا أنى لا أستطيع أن أعقل إن لم أومن (١) .

(١) فى هذه العبارة الأخيرة يضع القديس أنسلم منهجه فى الإيمان السابق على العقل ، بل إن هذا المنهج هو موضوع إيمان كذلك لأنه يؤمن أنه لا يستطيع أن يعقل إن لم يؤمن أى أن الإيمان هو نقطة البداية حتى فى اختيار الصيغة ووضع المنهج .

الفصل الثانى

فى أن الله موجود حقا

ربى ، أنت الذى تجعلنى أعقل الإيمان ، فوفقنى أن أعقل بقدر ماتراه صالحا لى ، أنك موجود كما نؤمن ، وأنك موجود على النحو الذى نؤمن به . نحن نؤمن أننا نستطيع أن نتصور أعظم منك . أيمكن لطبيعة كهذه ألا تكون موجودة لأن **الاحمق قد حدثته نفسه بان الله غير موجود** (مزامير ١٣ : ١) ؟ مما لاشك فيه أن هذا الأحمق عندما يسمع ما أقول « لانستطيع أن نتصور أعظم منه » يعقل ما يسمع ، وما يعقله موجود فى ذهنه حتى ولو لم يعقل أنه موجود . حقيقة أن وجود شىء فى الذهن شىء ، وعقل أن هذا الشىء موجود : شىء آخر ، فعندما يفكر الرسام فى اللوحة التى سيقوم برسمها ، تحصل له فى الذهن ، لكنه لايعقل وجودها الذى لم يتحقق بعد لأنه مازال لم يرسمها . وبعد أن يقوم برسمها لاتحصل له فى الذهن فقط بل يعقل أيضا أن ما قام به يوجد حقا ، لذلك يجب أنَ يسلم الأحمق بوجود شىء فى الذهن لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، لأنه عندما يسمع ذلك يعقله ، وكل ما يعقله موجود فى الذهن . ومما لاشك فيه أن مالا نتصور أعظم منه لايمكن أن يوجد فى الذهن قله ، لأنه لو كان موجودا حقيقة فى الذهن فقط لامكننا أن نفكر أنه موجود فى الواقع أيضا، هذا وجود أعظم . وعلى هذا ، إذا كان الموجود الذى لانستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا فى الذهن فقط ، يكون هذا الموجود نفسه الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو مانستطيع أن نتصور أعظم منه وهذا مستحيل . مما لاشك فيه إذن : أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد فى الذهن وفى الواقع على السواء (١)

---

(١) يبدأ القديس أنسيلم فى هذا الفصل باستعمال معظم مصطلحاته وأهمها التقابل بين الوجود فى الذهن in intellectu ، والوجود فى الواقع in re أو كما يقول علماء المسلمين الوجود فى عالم الأذهان ، والوجود فى عالم الأعيان .

الفصل الثالث

فى انه لا يمكن التفكير فى ان الله غير موجود [١]

الله موجود حقا حتى أننا لا يمكننا أن نفكر فى أنه غير موجود ؟ إذ أننا لا يمكن أن نتصور شيئا لا يمكن تصوره غير موجود ، وهذا أعظم من تصور شيء غير موجود ، وإذا أمكننا أن نتصور مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود ، لا يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه .. وهذا تناقض . إذن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقا ولا يمكننا تصوره غير موجود ، وهذا الموجود هو أنت ربى ؟ إلهى . إذن أنت موجود حقا ، أنت ربى ، إلهى ، ولا يمكن التفكير فيك غير موجود ، بل أنت جدير بذلك . والحق أنه إذا استطاع أى ذهن [٢] أن يتصور أفضل منك فإنه يعلى قدر الخلق على قدر الخالق بل ويحكم الخلق فى الخالق وهذا عين التناقض . هذا وإن أمكن التفكير فى كل ماسواك أنه غير موجود ، فأنت وحدك موجود حقا بل أعلى مراتب الموجودات ، لأن كل مادونك لا يوجد وجودا حقا ، ومن ثم فهو فى مرتبة أقل منك فكيف **حدثت الاحمق نفسه بان الله غير موجود** إذا كان واضحا للنفس الناطقة أنك أكثر الموجودات وجودا [٣] ؟ كيف حدثته نفسه بذلك ؟ ألا إنه لغبى أحمق !

---

(١) يستعمل القديس أنسيلم فعل Cogitari بمعنى « تصور » فى صيغته المشهورة quod nihil majus cogitari possit ، إلا أنه يستعمله هنا بمعنى « يفكر »

(٢) لفظ « mens » يترجم عادة « روح » فى مقابل « anima » وهو النفس ، إلا أن اللفظ يعني هنا : الروح من حيث هي فكر — أى : الذهن .

(٣) النفس الناطقة ترجمة rationale menti وهو تعبير إسلامى معروف عند الفارابى وابن سينا . أنظر ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها كذلك ، رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ، فى « أحوال النفس » نشر الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ١٨١ — ١٩٢ ، ١٩٥ — ١٩٩ ، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢

الفصل الرابع

كيف حدثت الأحمق نفسه بما لا يمكن التفكير فيه ؟ (١)

كيف حدثت الأحمق نفسه بما لا يمكن التفكير فيه ؟ كيف لم يمكنه التفكير فيما حدثته به نفسه ؟ إن حديث النفس ، والتفكير شيء واحد ، فإذا فكر فى ذلك فكر فيه حقا ـ وهو كذلك حتما ـ لأن نفسه قد حدثته بذلك وفى الوقت نفسه لم تحدثه به نفسه ، لأنه لم يستطع التفكير فيه ، فلا يمكن إذن أن تحدث النفس بشيء على النحو الذى يتم به التفكير فيه . حقيقة أننا لا نفكر فى الشيء ـ عندما نفكر فى الكلمة التى تدل على معناه ـ على نفس النحو الذى نعقل به ماهية هذا الشيء نفسه . (٢) فيمكننا أن نفكر أن الله غير موجود على النحو الأول ، لا على النحو الثانى ، وإذا عقل أحد ماهو الله (٣) فلا يمكنه التفكير

---

(١) عبارة dixit in Corde معناها الحرفى « قال فى قلبه » ؛ « قال فى نفسه » ، « قال فى سريرته » ؛ وآثرنا ترجمته « حدثته نفسه » .

(٢) idipsum من ipse أى « الشيء ذاته » أو « الشيء نفسه » وقد ترجمناها « ماهية » تجوزا ، بالمعنى اللغوى العادى لا بالمعنى الاصطلاحى لأن الماهية فى الاصطلاح هى essentia ولذلك ترجمنا idipsum quod res « ماهية الشيء نفسه » .

ويوحد القديس أنسيلم هنا بين حديث النفس والتفكير أى بين موضوع الشعور وإدراكه ، وبلغة صوفية نقول بين القلب والعقل ، وبلغة معاصرة بين التجربة المعاشة وتحليلها العقلى .

(٣) مع أننا نترجم دائما intelligere « يعقل » إلا أن الفعل يعنى هنا « يفهم » .

فى أنه غير موجود مع أنه يستطيع أن يتمتم بكلمات — فى نفسه — دون أن يعنى شيئا أو يعطيها معنى غريبا عليها . فالله هو مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ومن يعقل ذلك يعقل تماما أنه موجود بحيث لا يمكننا التشكيك فى أنه غير موجود ومن يعقل أن الله موجود على هذا النحو لا يمكنه التشكيك فى أنه غير موجود ، شكرا لك يارب ، فما وهبتنى الإيمان به من قبل أعقله الآن بنورك ، حتى لو لم أشأ أن أومن بوجودك ما استطعت ألا أعقل ذلك . (١)

(١) يختتم القديس أنسيلم هذا الفصل بإعادة التذكير بمنهجه وهو الإيمان السابق على العقل ، فالإيمان هبة من الله ، وتعقل هذا الإيمان بنور من الله ، بل إن الإيمان ضرورى لأنه لا يمكن عقل عدم الإيمان .

الفصـــل الخامس

فى ان الله هو ما يكون وجوده أفضل من عدمه وانه وحده موجود بذاته وإنه خلق الأشياء جميعها من عدم (١)

ربى ! إلهى ! من أنت ؟ ! أنت الذى نستطيع أن نتصور أعظم منك ؟ من أنت إن لم تسكن أشرف الموجودات ، موجودا بذاتك ، خلقت الأشياء كلها من عدم .. ؟ والحق أن كل مادون ذلك أقل مما نستطيع أن نفكر فيه ! أى خير ينقص الخـير الأسمى ! وهو مصدر كل خـير ؟ أنت عادل ، صادق ، سعيد ، وكل مايسكون وجوده أفضـل من عدمه . فالأفضـل أن تسكون عادلا من أن تسكون ظالما ، وأن تسكون سعيدا من أن تسكون شقيا .

---

(١) « per se » ، « per aliud » تعبيران مشهوران فى العصر الوسيط يدلان على الوجود بذاته والوجود بالغير ، أو القائم بذاته والقائم بالغير ، وهى القسمة المشهورة عند توما الأكوينى (أنظر الـكتاب الثالث) . أما القديس أنسيلم فيستعمل بدله « seipsum » « pe rse »

الفصل السادس

كيف يكون الله محسوسا مع انه ليس جسما

لما كان من الأفضل أن يكون الله محسوسا ، قادرا قدرة مطلقة ، رحيما ، لايعانى شيئا من أن يكون دون ذلك ، فكيف تكون محسوسا إن لم يكن لك جسم ، وقادرا على كل شيء ، إن لم تكن قادرا قدرة مطلقة ؟ كيف تكون رحيما وأنت لا تعانى شيئا ؟ إذا كانت الموجودات الجسمية محسوسة دون غيرها وذلك لأن الحس من جنس الجسم ، فكيف تكون محسوسا إن لم تكن جسما ، وأنت الروح الأسمى والأفضل من كل جسم ؟ إن لم يكن الحس هو المعرفة أو على الأقل إن لم يكن مرتبطا بالمعرفة ، فالذى يحس يعرف بخصائص الحواس مثل معرفة الألوان بالنظر ، والأطعمة بالذوق . ويمكننا أن نقول أيضا ـ دون أدنى تردد : إن الذى يعرف بطريقة ما يحس أيضا . لذلك ، مع أنك يارب لست جسما إلا أنك محسوس حقا على نحو عظيم ، كما تعلم كل شيء بعظمتك ، لا كما يعلم الحيوان بحاسته الجسمية .

الفصل السابع

كيف يكون قادرا قدرة مطلقة

مع انه لا يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة

كيف تكون قادرا قدرة مطلقة ، وأنت لا تستطيع أن تفعل كل شيء؟ إن لم تقدر على الفساد ، أو الكذب ، أو قلب الحق باطلا ، أو جعل الموجود عدما أو ما شابه ذلك ، فكيف تكون قادرا على كل شيء ؟ قد لا تكون القدرة على هذا كله قدرة بل عجزا ، فالذي يقدر على هذا كله يستطيع أن يفعل ما ليس خيرا له ويستطيع أن يقوم بما لا يجب عليه فعله ، ويكون لضده ولفساده سلطان عليه ، ولا يستطيع بإزائها شيئا ، وبالتالي لا يقدر على شيء . فمن يستطيع على هذا النحو : لا يستطيع قادرا بل عاجزا ، وقدرته لن تأتي من استطاعته لذاته ، بل من عجزه أمام شيء آخر يتسلط عليه ، وهذا لا يقال إلا تجاوزا . (١) كما تقال أشياء كثيرة ، مع أنها خطأ شائع (٢) وكما تقول **يوجد** لمن **لا يوجد** **ويفعل** لمن **لا يفعل** أو لمن **لا يفعل شيئا** . إذ نقول دائما لمن ينكر وجود شيء ما : **هو كما**

---

(1) Sive aliquo alio genere loquendi

(٢) multa improprie dicuntur كان من الممكن ترجمتها « تقال على أشياء كثيرة تجاوزا » إلا أننا فضلنا حذف كلمة « تجاوزا » خشية التكرار واستبدلنا بها تعبير « مع أنها خطأ شائع » .

تقول غير موجود ، مع أن الأصح أن نقول له : هو غير موجود كما تقول غير موجود . وكذلك نقول : هذا الشخص جالس كما يفعل الشخص الآخر ، أوكذلك نقول هذا الشخص يستريح كما يفعل هذا الشخص مع أن الجلوس على نحو ما عدم فعل ، والاستراحة فعل لاشيء ، وكذلك عندما يقول أحد إن لديه القدرة أن يفعل شيئا أو أن يقبل شيئا لا يلائمه أو لا يجب عليه قبوله ، تعنى القدرة هنا العجز ، لأن الضعف والفساد أقدر منه وهو عاجز عنها ، فبالأولى ألا يكون قادرا . ربى ، إلهى ، أنت قادرا حقا قدرة مطلقة فى أنك لا تقدر شيئا عن عجز ، ولا يستطيع أى شىء أن يملى إرادته عليك .

الفصل الثامن

كيف يكون رحيما ولا يعانى شيئا

كيف تكون رحيما وأنت فى الوقت نفسه ـ لاتعانى شيئا ؟ إن كنت لاتعانى شيئا فلن تتعاطف مع أحد ، وإن لم تتعاطف مع أحد فلن يكون قلبك شقيا مع الشقى ، هذه هى الرحمة . إن لم تكن رحيما فمن أين يأتيك هـــذا العزاء الكبير للأشقياء؟ ربى ، كيف توجد ، ولا تكون رحيما إن لم تكن رحيما بنا ، ولست رحيما فى ذاتك ؟ نراك رحيما ولست رحيما . حقيقة أنك عندما تنظر إلينا ـ نحن الأشقياء ـ نشعر بآثار رحمتك ، أما أنت فلا تشعر بهذا التعاطف . أنت رحيما إذن لأنك تنقذ الأشقياء ، وترفع عن المخطئين آثامهم ، ولست رحيما ، لأنك لم تتعاطف مع أى شقاء .

الفصل التاسع

كيف يسامح العادل ـ عدلا مطلقا وشاملا [1] ـ الأشرار وهو شفوق بهم عن عدل

كيف تسامح الأشرار إن كنت عادلا عدلا مطلقا وشاملا ؟ كيف تفعل شيئا غير ذى عدل وأنت عادل عدلا مطلقا وشاملا ؟ أى عدل هذا أن تعطى الحياة الأبدية لمن يستحق الموت الأبدى ؟ كيف تنقذ الأشرار يا إلهى الخير ـ وأنت خير مع الأبرار والأشرار على السواء ـ إن لم يكن ذلك عدلا ، وأنت لا تفعل إلا العدل ؟ فهل تستعصى طيبتك على الفهم ، أو تظل مختفية وراء النور الذي تسكن فيه ولا نستطيع نحن الوصول إليه ؟ إن رحمتك الفياضة تنبع حقا من طيبتك ظاهرا وباطنا ، فمع كونك عادلا عدلا مطلقا وشاملا إلا أنك ترعى الأشرار لأنك طيب طيبة مطلقة وشاملة ، وتكون أقل طيبة إن لم ترع الأشرار ، فالطيب أمام الأخيار والأشرار أكثر طيبة من الطيب أمام الأخيار فقط ، والطيب أمام الأخيار والأشرار فى عقابه ومسامحته لهم أفضل من الطيب فى العقاب فقط . لذلك أنت رحيم لأنك طيب طيبة مطلقة وشاملة . وعندما نعرف السبب فى أنك قد تهب الخير الأخيار والشر للأشرار يجب أن نعرف حقيقة أنه مما يدعو إلى الإعجاب بك أنك ـ وأنت العادل عدلا مطلقا وشاملا ـ تعطى الخير الأشرار والمخطئين دون أن تنتظر منهم شيئا ، بالطيبتك السامية !

---

(١) «العادل عدلا مطلقا وشاملا» ترجمة Totus Justus et Summe Justus

ربى ،؟ نرى من أين تأتى رحمتك ؟ لكننا لانستطيع النفاذ اليها . نعلم من أين ينبع النهر ، لكننا لانستطيع أن نلق نظرة على المنبع الذى يخرج النهر منه . أنت طيب مع المخطئين ،وهذا راجع إلى طيبتك الفياضة ، ولكن سبب طيبتك مطوى فى سموها . فمع أنك تهب الخير الأخيار والشر الأشرار بوافع طيبتك إلا أن هناك سببا عادلا فيما يبدو يقتضى ذلك ، ولكنك عندما تعطى الخير الأشرار ، نعلم يقينا أن الطيب طيبة شاملة قد أراد ذلك ، لكننا نعجب كيف إستطاع العادل عدلا مطلقا أن يريد ذلك . أيتها الرحمة ، من أى فيض هادىء، ومن أى هدوء فياض تنبعين ؟ ! أيتها الطيبة الإلهية الوافرة ، كيف يكن لك المخطئون عاطفة حب ! تنقذ العادلين عندما يصاحبهم العدل ، وتنقذ المخطئين عندما يدفعهم العدل ، تنقذ الأولين بجدارتهم ، وتنقذ الآخرين مع أنهم لايستحقون شيئا ، تنقذ الأولين الذين يعترفون بالخير الذى وهبتهم ، وتنقذ الآخرين الذين يجهلون الشر الذى تكرهه . أيتها الطيبة العامرة التى تغمر كل ذهن (١) فلتغشنى الرحمة الصادرة من وفرتك . وليفض فى مايفيض منك ! إنقذنى بغفرانك لى حتى لا أقع تحت طائلة العقاب بعـــدلك ! إن كان من الصعب أن نفهم كيف يلازم غفرانك عدلك ، فلابد أن نعتقد أن مايصدر عن طيبتك فإنما يصدر عن عدل ؛ وهو لايضاد العدل بل يوافقه .

لذلك ، فإن كنت رحيما لأنك طيب طيبة شاملة ، وإن كنت طيبا طيبة شاملة لأنك عادل عدلا شاملا ، فأنت إذن رحيم رحمة شاملة لأنك عادل عدلا شاملا. إلهى ، ياعادل ، يارحيم ، يامن أبحث عن نورك ، أعنى ، أعنى على فهم

---

(١) أثرنا ترجمة Intellectus هنا « ذهن » لأنه أقرب إلى السياق وأبعد عن العقل والتعقل .

ما أقول. أنت رحيم حقا لأنك عادل ، فهل تصدر رحمتك إذن عن عدلك؟ إذا كان الأمر كذلك ، يا إلهى، إذا كان الأمر كذلك ،فالهمنى كيف يكون كذلك ؟هل أنت طيب حقا ، ولا نستطيع أن نتصورك (١) أطيب من ذلك ؟ هل أنت قادر حقا ولا نستطيع أن نتصورك أقدر من ذلك ؟ أليس هذا هو عين الصواب ؟ لا يحدث هذا لو كنت طيبا فقط عندما تعطى ولا تكون طيبا أيضا عندما تمنع ، وعندما تجعل الأخيار أشراراً ولا تجعل الأشرار أخيارا .من العدل إذن أن تغفر الأشرار وتجعلهم أخيارا. خلاصة القول : أن مالا يتم عمله عن عدل فلا يجب عمله ، ومالا يجب عمله فهو ظلم ، لذلك إن لم تشفق بالأشرار عن عدل فلن تشفق بهم ، وإن لم تشفق بهم ، فمن الظلم أن يكون لديك شفقة بهم . ومن هنا يجب أن نؤمن أنه من العدل أن تكون شفوقا بالأشرار دون أن يكون هناك جحود فى هذا القول .

---

(١) يستعمل القديس أنسلم هنا intelligi بدل Cogitari وكلاهما يعني « تصور »

الفصل العاشر

كيف يعاقب عن عدل، وكيف يعفو عن الأشرار عن عدل؟

من العدل أن تعاقب الأشرار ، وأى شىء أعدل من أن يجازى الخيرون خيرا والأشرار شراً ؟ ! أمن العدل أن تعاقب الأشرار وأن تعفو عنهم ؟ أتعاقب الأشرار بنفس العدل الذى تعفو عنهم به ؟حقيقة أنك عندما تعاقبهم يكون ذلك عدلا لأنهم يستحقونه ولكن عندما تعفو عنهم فإن ذلك يكون عدلا : لا لأنهم يستحقون ذلك وإنما لأن العفو جدير بطيبتك . صحيح أيضا أنك عندما تعفو عن الأشرار تكون عادلا فى ذاتك لا من أجلنا ، كما أنك رحيم بنا لا بذاتك ، وكما أنك رحيم بإنقاذك إيانا وأنت لاتحتاج إلينا ، لا لأنك تعانى من أجلنا لكن لأننا نشعر بآثار رحمتك ، أنت عادل لا لأنك تعيد إلينا حقنا منك ، بل لأنك تفعل مايوافقك أنت ، أنت الطيبة الأسمى ، تعاقب عن عدل ، وتعفو عن عدل دون أن يكون فى ذلك أدنى تنافر .

الفصل الحادى عشر

كيف تكون طرق الله جميعها رحمة وحقيقة

ومع ذلك فالله عادل فى جميع طرقه

ربى ، ألا تعاقب الأشرار ويكون ذلك عين عدلك ؟ من العدل أن تكون عادلا وألا تكون أكثر عدلا ، ولا تكون عادلا إن جازيت الأخيار خيراً ولم تجاز الأشرار شرا ومن أعدل من يجازى الأخيار والأشرار بما يستحق بمن لا يجازى إلا الأخيار . ربى ، ياعادل ، يا كريم ، يقتضى عدلك فى ذاتك أن تعاقب وأن تعفو ، إذ أن « **طرق الله رحمة وعدل** (مزامير ٢٤ : ١٠) ، ومع ذلك **فالله عادل فى جميع طرقه** (مزامير ١٤٤ : ١٧) ، وذلك صحيح دون أدنى تنافر ، إذ ليس من العدل فى شىء أن تعفو عمن تريد عقابهم أو أن تعاقب من تريد أن تعفو عنهم ، فما تريده فقط هو العدل ، وليس من العدل ما لاتريد،لذلك تنبع رحمتك من عدلك ، لأنه من العدل أن تكون طيبا ، وأن تكون كذلك فى عفوك . وقد يكون هذا هو السبب فى أن العادل عدلا شاملا قد يريد الخير الأشرار ، وإذا أمكننا أيضا أن نفهم [1] ـ ولو بقدر ما ـ لم تريد إنقاذ الأشرار ، فمن المستحيل ـ على الإطلاق ـ أن نفهم لم تنقذ بطيبتك الأسمى البعض دون البعض الآخر مع أنهم جميعا أشرار ؟ لذلك أنت عالم حقا ، قادر قدرة مطلقة ، رحيم ، لا تعانى شيئا ، كما أنك حى ، حكيم ، سعيد ، خالد ، بل كل ما يكون وجوده أفضل من عدمه .

---

(1) Capio

الفصل الثاني عشر

في ان الله هو الحياة التي يحيي بها وما شابه ذلك من صفات [1]

مما لاشك فيه أن كل ما أنت موجود به لست موجوداً به عن أحد سواك. إذن أنت الحياة التي تحيي بها ، والحكمة التي أنت بها حكيم ، والطيبة التي أنت بها طيب أمام الأخيار والأشرار ، وماشابه ذلك من صفات .

---

(١) عبارة et sie de similibus تعني حرفيا « وما شابه ذلك » إلا أننا أضفنا « من صفات » زيادة في التوضيح ؛ فالحياة والعلم والحكمة من صفات الله .

الفصل الثالث عشر

كيف يكون الله وحده غير متحيز وخالد وتكون الأرواح الأخرى غير متحيزة وخالدة

كل شيء متحيز على نحو ما فى الزمان والمكان أقل مما لا يخضع لقانون الزمان والمكان . وبما أنه لا يوجد أعظم منك لا يخضع لحدود الزمان والمكان فأنت فى كل زمان ومكان . وبما أنك أنت الوحيد الذى يصدق عليك هذا القول فأنت الوحيد الخالد غير المتحيز . كيف تكون إذن الأرواح الأخرى غير متحيزة وخالدة ؟ أنت الوحيد الخالد لأنك الوحيد الذى لا ينتهى ولأنك لم تبدأ . ولكن كيف تكون الوحيد غير المتحيز ؟ ألا تكون الروح المخلوقة متحيزة بالنسبة لك وغير متحيزة بالنسبة للجسم ؟ حقيقة أن المتحيز هو الذى يوجد بتمامه فى مكان دون آخر ، وذلك حال المخلوقات الجسمية . أما غير المتحيز فهو الذى يوجد فى كل مكان فى نفس الوقت ، وهذا حالك أنت . والمتحيز وغير المتحيز فى نفس الوقت هو الذى يوجد كلية فى مكان ما ويوجد أيضا فى مكان آخر دون أن يكون فى كل مكان ، وهذا حال الأرواح المخلوقة . فإن لم تكن النفس موجودة كلية فى كل عضو من أعضاء الجسم فلن يتم الإحساس بها فى كل عضو منه . إلهى أنت وحدك غير متحيز وخالد ، ومع ذلك فالأرواح الأخرى غير متحيزة وخالدة .

الفصل الرابع عشر

كيف يكون الله مرئيا، ولا يراه الذين يبحثون عنه، وما السبب فى ذلك؟

هل وجدت ـ يانفسى ـ ما كنت تبحثين عنه ؟ كنت تبحثين عن الله وقد وجدت أنه أسمى من كل شيء ، لا نستطيع أن نتصور أفضل منه (١) ، وأنه الحياة والحكمة والنور والطيبة والسعادة الأبدية والأبدية السعيدة ، وأنه فى كل زمان ومكان . إن لم تجد إلهك،فكيف يكون هو الذى وجدته والذى عقلته عن يقين حقيقى وعن حقيقة يقينية ؟ فإذا وجدته فكيف لا تشعر بما وجدت؟ إلهى ، ربى ، كيف لاتشعر بك نفسى إن كانت قد وجدتك؟ألم تجد أن ماوجدته هو النور والحقيقة ؟ كيف عقلته إن لم يكن قد تم لها ذلك بعد أن رأت النور والحقيقة ؟ هل أستطاعت أن تعقل شيئا عنك إن لم يكن قد تم لها ذلك بنورك وحقيقتك ؟ إن كانت قد رأت النور والحقيقة فقد رأتك ، وإن لم تكن قد رأتك فما رأت النور والحقيقة . قد يكون ما رأت حقيقة هو الحقيقة والنور ، ومع ذلك فلم ترك قط لأنها لم ترك إلا بقدر ، ولم ترك على ما أنت عليه . ربى، إلهى ، خالقى ومصلح أمرى ، أخبر نفسى التى تتوق إليك من أنت فضلا عما

---

(١) ينتقل القديس أنسلم من صيغة « ما لا نستطيع أن نتصور أفضل منه » quod nibil majus cogitori possit الى صيغة « مالا نستطيع أن نتصور أفضل منه » quod nibil melius coqitari possit ، فالصيغة الأولى تنطبق على الصفات ، فالوجود الذى تعبر عنه الصيغة الأولى هو أحد الكمالات التى تعبر عنها الصيغة الثانية

رأته حتى ترى بوضوح ما تتوق إليه . تحاول أن ترى أكثر من ذلك ولكنها لا ترى إلا ظلمات بعد الذى رأته. وبتعبير أصح لا ترى الظلمات لأنك خال منها، ولكنها ترى أنها لا تستطيع أن ترى أبعد من ذلك بسبب ظلماتها هى . لم هذا يارب ، لم ؟ هل غشى الظلام على عينها لعجزها أو هل أصابها العمى من نورك . غشاها الظلام من نفسها ، وانبهرت بك ، غشاها الظلام من ضعفها ، وخشعت أمام عظمتك . الحقيقة أنها أسيرة حدودها مطوية فى رحبتك . ألا يكون عظيما حقا هذا النور الذى تنبثق منه كل حقيقة تبهر النفس العاقلة ؟ ألا تكون شاملة تلك الحقيقة التى يوجد فيها كل ما هو حق ولا يوجد خارجها إلا العدم والبطلان ؟ ألا يكون عظيما هذا الذى يرى بنظرة واحدة كل الخليقة التى خلقها من العدم وصورها وهداها سبلها ؟ ليس هناك إلا الصفاء والجلالة والبساطة واليقين . ومما لا شك فيه أن هذا أكثر مما تستطيع الخلقية أن تتصوره (١) .

---

(١) يستعمل القديس أنسيلم فعل intellegi بدل Cogitani . ويلاحظ فى هذا الفصل عودة القديس أنسيلم إلى التأمل الصوفى ومناجاة الله كما كانت الحال فى الفصل الأول ، أى أن الكتاب كله مناجاة لله تتخللها حجج عقلية قائمة على هذا التأمل نفسه ، فالقديس أنسيلم جدلى صوفى أو صوفى جدلى .

الفصل الخامس عشر

فى أنه أعظم مما نتصور

ربى ، لست ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فحسب ، بل إنك أيضا أعظم مما نستطيع أن نتصوره . وإذا كان من الممكن حقيقة تصور مثل هـذا الموجود فمن الممكن أيضا - إن لم تكن أنت هذا الموجود - تصور أعظم منك ، وهذا محال (1) .

---

(1) Quod Fieri nequit.

الفصل السادس عشر

فى أن هذا هو النور الذى تسكن فيه والذى لا يمكن الوصول إليه

ربى ، هذا هو النور الذى تسكن فيه والذى لا يمكننا الوصول إليه ، ولا يوجد مخلوق واحد يستطيع النفاذ إلى هذا النور كى يراك كلية . لذلك لا أراه لأنه قوى جداً بالنسبة لى ، إلا أن كل ما أراه أراه به كما ترى العين العاجزة كل ما تراه فى نور الشمس الذى لا تستطيع تأمله فى الشمس نفسها ، ولا يستطيع عقلى أن يصل إليه أو يمسك به ، لأن النور يبرق بشدة ولا تحتمل بصيرتى أن تحدق فيه طويلا . تبهرها الجلالة ، ويقهرها الشمول ، ويطويها الاتساع ، وتعميها العظمة . أيها النور الأعظم الذى لا يمكن الوصول إليك ، أيتها الحقيقة الكلية السعيدة ، ما أبعدك عنى ! وما أقربنى منك ! ما أبعدك عن نظرى مع أنى حاضر أمام نظرتك ! أنت حاضر كلية فى كل مكان ولا أراك . أتحرك وأنا موجود فيك ! ولا أستطيع الاقتراب منك . أنت فىّ وحولى ولا أحس بك (١) .

---

(١) يستعمل القديس أنسلم هنا لغة النور وهى لغة التصوف المعروفة سواء أكان التصوف مسيحيا أم إسلاميا .

الفصل السابع عشر

يوجد في الله التآلف [1] والطعم والرائحة واللطف والجمال على نحو خاص به لا يمكن وصفه

إلهي ، لم أنت خاف عن نفسي في نورك وغبطتك ؟ نفسي غارقة في ظلماتها وشقائها ، تنظر في كل جانب ولا ترى جمالك، تنصت ولا تسمع صوتك العذب، تشعر ولا تحس برائحتك ، تذوق ولا تعرف طعمك ، تلمس ولا تشعر بلطفك، فالحقيقة يا ربي ، يا إلهي ، أننا عاجزون عن وصفك في ذاتك ، وهبت الصور المحسوسة جميعها إلى مخلوقاتك ، ولكن حواس نفسي مغلقة ، ثقيلة ، عاطلة من دوام الخطيئة ورسوخها فيها .

---

(١) كلمة harmonia في الأصل يونانية ἁρμονια وتعني الانسجام أو التوافق أو التآلف وقد استعملها ليبنتز في نظريته عن التآلف السابق L'harmonie préetablie الذي خلق الكون على نسقه ، ويعتبره القديس أنسلم من صفات الله ؟ إذ أنه يدل على قدرة الله وحكمته ونظامه .

الفصل الثامن عشر

لا توجد اجزاء في الله وفي خلوده الذي هو نفسه

وهذا موضوع آخر يدعو إلى القلق . فلنقل مرة أخرى إن الذي يبحث عن الفرح والسعادة لا يلقى إلا الحزن والألم. هذا نفسي أمل من قبل في أن تروى عطشها ، لكنها ما زالت ظمأى حتى الآن . ظننت أن باستطاعتي إشباع نفسي ، لكني أزددت شعورا بالجوع . حاولت أن أرفع نفسي إلى نور الله ، لكني وقعت في دياجير الظلام ، ولم أقع فقط بل أحاطت بي الظلمات من كل جانب . سقطت قبل أن أوجد في بطن أمي ، وبعد أن حملتني في أحشائها ولدت تتلقفني الظلمات من كل جانب ، كما سقطنا جميعا من قبل في شخص من أخطأنا فيه، وفقدنا كل شيء في الشخص ، ذلك الشخص الذي ملك كل شيء في سعادة تامة ، - وأفقدنا كل شيء لنفسه ولنا - في شقاء تام ، حتى أننا لو أردنا البحث عنه فلن نعرفه ، وإذا بحثنا عنه لن نجده ، وإذا وجدناه وجدنا ما لا نبحث عنه (١) .

ربي ! أعني بطيبتك . ربي، بحثت عن وجهك ، وعن وجهك يا ألهي سأظل أبحث فلا تشح بوجهك عني (مزامير ٢٦ : ٨) . إرفعني من نفسي إليك . صف بصيرتي وأشفها ، واحدد من بصرها ، وأنرها كي تراك . فلتجمع نفسي كل قواها وكل عقلها لتتجه نحوك ياربي . من أنت ياربي ، من أنت ، كيف يفهمك قلبي ؟ يقيناً أنت الحياة ، والحكمة ، والطيبة ، والسعادة ، والخلود ، وكل خير حقيقي . ربي

---

(١) يقصد القديس أنسيلم في هذه الفقرة بعقيدة الخطيئة الأولى على يد آدم ، وبعقيدة الخلاص على يد المسيح أي أنه يدخل العقائد في مناجاة الله دون إثباتها بالحجج والبراهين .

هذا كثير على ، لا يستطيع عقلى الضيق أن يحتوى ذلك كله بنظرة واحدة كى يسعد به كله فى وقت واحد . ربى ، كيف تكون هذا كلـــه فى نفس الوقت ؟ أتكون هذه الصفات أجزاء منك ، أم أن كل صفة منها لا تساويك كلك؟ إلا أن كل ما يتألف من أجزاء لا يكون وحدة واحدة بل يكون على نحو ما أجزاء عديدة مختلفة عن نفسه ، ويمكن تقسيمه سواء فى الواقع أو فى الفكر (١) . وهذا شيء غريب عليك لأننا لا نستطيع أن نتصور ما هو أفضل منك . فلا توجد فيك أجزاء ولا كثرة ، بل أنت واحد مماثل لنفسك، ولا يوجد شيء من نفسك مخالف لك ، بل أنت الوحدة نفسها التى لا يمكن تقسيمها بالفكر ، فالحيـــاة ، والحكمة ، والصفات الأخرى ليست أجزاء منك بل كلها شيء واحد، وكل صفة منها هى أنت كله بجميع صفاتك ، فأنت لا تتجزأ ، وخلودك الذى هو أنت ليس موجودا فى شيء غيرك ، وليس جزءا منك أو من خلودك، بل أنت فى كل مكان بكليتك ، وخلودك فى كل زمان بكليته .

---

(1) Vel actu vel intellectu.

الفصل التاسع عشر

لا يوجد فى زمان أو مكان ، وكل شىء موجود فيه

إذا كنت موجودا فى خلودك ، فأنت موجود وستكون موجودا ، وإن لم يكن وجودك فى الماضى وجودا فى الحاضر ووجودا واجبا فى المستقبل ، وإن لم يكن وجودك فى الحاضر وجودا فى الماضى ووجودا واجبا فى المستقبل ، وإن لم يكن وجودك الواجب فى المستقبل وجودا فى الماضى ووجوداً فى الحاضر ، فكيف يكون خلودك كاملا ودائما ؟ على أقل تقدير ، لا يوجد شىء فى خلودك قد انتهى من غير رجعة ، ولا يوجد شىء سيبدأ دون أن يكون قد بدأ بالفعل .

أليس كذلك ؟ إذن لم توجد بالأمس ولن توجد غدا بل أنت موجود بالأمس واليوم والغد ، بل لست موجودا بالأمس واليوم وغدا بل أنت موجود فقط خارج الزمان ، والأمس واليوم والغد متضمنه فى الزمان . ومع أنك قوام كل شىء ، إلا أنك لست موجودا فى مكان أو زمان ، فكل شىء فيك ، لا يحتويك شىء ، وأنت تحتوى كل شىء .

الفصل العشرون

فى أنه قبل الأشياء وبعدها بما فى ذلك الأشياء الخالدة

أنت تحتوى إذن كل شىء ، وتملأ كل شىء . أنت قبل كل شىء ، وبعد كل شىء . أنت قبل الأشياء لأنك موجود قبل أن توجد . ولكن كيف تكون بعدها ؟ كيف تكون بعد الأشياء التى لا نهاية لها؟ قد لا تستطيع الأشياء بدونك أن توجد على أى نحو ، لكن قدرك لايقل بذلك حتى لو تلاشت هذه الأشياء . أنت إذن أعلى منها على نحو ما . أيكون ذلك لأنها تنتهى - وأنت لا نهاية لك ؟ فى الحقيقة أن للأشياء نهاية على نحو ما أما أنت فلا نهاية لك على الإطلاق ،ومن غير شك : أن الذى لا ينتهى على الإطلاق أعلى قدرا مما ينتهى على نحو ما . ألا تتعدى حدود الأشياء جميعها بما فيها الأشياء الخالدة لأن خلودك وخلودها حاضران فيك كلية ، إلا أن الأشياء لم تحصل بعد على نصيبها من الخلود نظرا لأن بعضها آت فى المستقبل وبعضها ولى فى الماضى ولم يعد . أنت دائما أعلى قدرا منها ، لأنك حاضر عندما تكون هى على وشك الحضور .وهذه اللحظة حاضرة دائما فيك (١) .

---

(١) يعالج القديس أنسيلم فى هذا الفصل والذى يليه ، مشكلة الخلود ، فالله خالد أى أنه خارج عن الزمان إلا أن الله عند القديس أوغسطين هو الخلود الذى يظهر من خلال الزمان فى التذكر أو التوتر أو الانتظار ، فتصور القديس أنسيلم للخلود تصور عقلى محض إن لم يكن تصورا مكانيا ؛ إذ أن الأشياء موجودة فى الزمان أما الله فهو خلود خارج الزمان والمكان .

الفصل الحادى والعشرون

أتكون هذه اللحظة عصر العصور أم عصور العصور

أتكون هذه اللحظة عصر العصور أم عصور العصور ؟ حقيقة . إذ كانت الأشياء الزمنية موجودة فى عصر من الزمان فإن خلودك يحتوى العصور نفسها فخلودك هو العصر لأنه وحدة لا تتجزأ ، وهو العصور لأنه شامل دون حدود . ربى ، مع أنك عظيم للغاية ، وفيك كل شىء ، وتملأ كل شىء ، إلا أنك لست فى مكان ولا يوجد فيك وسط ، أو نصف ، أو جزء .

الفصل الثاني والعشرون

فى أنه وحده موجود وأنه هو الذى يوجد

ربى ، أنت وحدك موجود ، وأنت الذى يوجد ، والحق أن الذى يوجد كلية خلاف ما يوجد فى أجزائه ، والذى يوجد فيه شىء قابل للحركة لا يوجد وجودا حقاً ، والذى بدأ من العدم ، ويمكن التفكير فيه غير موجود ، لأنه إن لم يعتمد فى وجوده على غيره يصبح عدما من جديد ،وكذلك الذى له ماض لم يعد ومستقبل لم يحصل بعد ـ لا يكون موجودا على نحو خالص إطلاقا . أنت هو أنت ، أنت كما توجد ، وكل ما أنت عليه ـ على أى نحو وفى أى لحظة ـ توجد عليه دائما وكلية ، أنت الذى يوجد ببساطة تامة وعلى نحو خالص، ليس لك ماضى أو مستقبل بل أنت حاضر فقط ، ولا يمكن التفكير فيك غير موجود فى أية لحظة أنت الحياة ، والنور ، والحكمه ، والسعادة ، والخلود ، وجميع الخيرات المماثلة ، ومع ذلك أنت وحدك الخير الأسمى ، غنى دائماً بنفسك . لا تحتاج لشىء ، وكل الأشياء تحتاج إليك فى وجودها وسعادتها .

الفصل الثالث والعشرون

فى انه الآب والإبن والروح القدس بالتساوى (١)

وهو وحده الضرورى، كله خير، خير كله، والخير الوحيد

هذا الخير هو أنت، إلهى، ربى، هو كلمتك أى إبنك، لأنه لايوجد فى الإبن - الذى عن طريقه تحدث نفسك - شيء لايوجد فيك، ولا يوجد شيء أعظم منك أو أقل، لأن كلمتك حق كما أنك حق، هى مثالك عين الحق مثلك تماما. أنت بسيط للغاية، فلا يولد منك شيء لايكون أنت، فالحب واحد ومشترك بينك وبين إبنك، أى أن الروح القدس تصدر منكما فى نفس الوقت، ولا يكون هذا الحب أقل منك أو من إبنك، لأن الحب الذى تحب به إبنك وتحب به نفسك، والحب الذى يحبك به إبنك ويحب به نفسه - فى مثل عظمتك وعظمته، لايختلف عنك وعنه، وهو صنوك فى كل شيء، ولا يصدر عن البساطة القصوى إلا بساطة مثلها، وما يكونه كل واحد منهما يكونه الثالوث أيضا: الآب، والإبن، والروح القدس، لأن كل منه وحدة شاملة، بساطة شاملة لاتكون كثرة أو شيئا زائدا عن شيء آخر. هناك إذن ضرورى واحد، وهو هذا الموجود الذى يوجد كل خير به، بل هو خير كله، خير واحد، وخير أحد.

---

(١) هو شعار مجمع نيقيه الأول Nicée I سنة ٣٢٥ ميلادية الذى رفض إعلاء شأن الله على حساب الإبن كما هو الحال عند أبولينير Apollinaire ومن إعلان شأن الابن على حساب الله كما هو الحال عند آريوس Arius وقال بتساوى الأقانيم الثلاثة دون تركيز على الجانب الالهى أو الانسانى فى طبيعة المسيح، فالله والإبن والروح القدس أشخاص ثلاثة متساوية: الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة.

الفصل الرابع والعشرون

إفتراضات : ماهو هذا الخير العميم وما مقدار عظمته

والآن أيتها النفس ، ارتقى بعقلك ونشطيه كله ، وفكرى على قدر إستطاعتك ماهو هذا الخير وما مقدار عظمته . إذا كانت الخيرات الجزئية مستساغة ، فاذكرى هذا الخير. ما أعظم إساغته وهو الذى يحتوى على الفرح ومباهج الخيرات كلها ، ولا نجد هذه الخيرات فى الأشياء المخلوقة ، بل تختلف عنها بقدر إختلاف الخالق عن الخلق ، فإذا كانت الحياة المخلوقة حياة سعيدة ، فما أعظمها سعادة تلك الحياة الخالقة ! وإذا كان الخلاص الذى نحصل عليه فرحا فما أعظمه فرحا ذلك الخلاص الذى يصدر عنه كل خلاص ! وإذا كانت حكمة معرفة الأشياء المخلوقة محبوبة فما أعظمها حبا حكمة خلق الأشياء من عدم ! وإذا كانت هناك لذة فى الاشياء التى نلتذ بها فما أعظمها لذة خلق هذه الأشياء نفسها ! .

الفصل الخامس والعشرون

أى خيرات تكون نصيب الذين ينعمون بها وما مقدار عظمتها ؟

ما أعظمها سعادة أن يتمتع الإنسان بهذا الخير ! أى خير سينعم به ، وأى خير سيحرم منه؟ سيتمتع بكل مايريد ، وسيحرم من كل مايريد . سينعم بخيرات الجسم والنفس وغيرها **مما لاعين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر** (أشعيا ٦٤ : ٢٤ ، كورنثة (١) ٢ : ٩) لم تضل طريقك أيها الإنسان الشقى باحثا عن خيرات جسمك ونفسك ؟ إعشق الخير الوحيد الذى يحوى كل الخيرات ويكفيها إرغب فى الخير البسيط وكفاك به فهو الخير كله . يانفس ماذا تعشقين وياجسد ما الذى ترغبه ؟ هناك كل ماتعشقين وهناك كل ماترغب . فإذا سحرك الجمال **فالعادلون يتألقون كالشمس** (متى ١٣ : ٤٣) . وإذا أغوتك السرعة والقوة وحرية الجسد الطليق فستكونين شبيهة بملائكة الله ، **فقد يبذر جسم حيوانى ويبعث جسم روحى** (كورنثه (١) ، ١٥ : ٤٤) بواسطة القدرة الإلهية لا بواسطة الطبيعة ، وإذا استهواك العمر المديد والصحة الوافرة فستحصلين على الخلود الحق وعلى الحقيقة الخالدة **فالعادلون يعيشون للابد** (الحكمة ٧ : ١٦) **ويأتى خلاص العادلين من الله** (مزامير ٣٦ : ٣٥)، وإذا أغراك الشبع **فسيشبعون عندما يظهر الله فى عظمته** (مزامير ١٦ : ١٧) ، وإذا أنتشيت من السكر **فسيسكرون من فيض بيت الله** (مزامير ٣٥ : ٩) ، وإذا أشجاك اللحن ، فإن المجموعات الملائكية تنشد بلا توقف أمام الله ، وإذا جذبتك اللذة الصافية الطاهرة ، **الهى انت ترويهم من سيل لذاتك** (مزامير ٣٥ : ٩) ، وإذا سحرتك

الحكمة تنكشف حكمة الله نفسها لهم ، وإذا استهوتك الصداقة فسيحبون الله أكثر مما يحبون أنفسهم ، ويحبون بعضهم بعضا كحبهم لأنفسهم ، لأنهم يحبون الله بحبهم بعضهم بعضا ، ويحبون بعضهم بعضا فيه ، وهو يحب نفسه ويحبهم بنفسه ، وإذا سحرك الوفاق فستكون لهم جميعا إرادة واحدة ، ولن تكون هناك إرادة سوى إرادة الله وحدها . وإذا إستهوتك القدرة فهم قادرون قدرة مطلقة بإرادتهم كما أن الله قادر قدرة مطلقة بإرادته . وكما يستطيع الله أن يحقق ما يريد بنفسه فكذلك يستطيعون أن يحققوا ما يريدون به ، وبما أنهم لا يريدون شيئا سواه ، فإن الله يريد ما يريدون ، وما يريده ينبغى أن يكون . وإذا أغراك حب الثناء ومظاهر الغنى **فان الله يرفع عباده الاخيار المخلصين فى أعلى عليين** (لوقا ١٢ : ٤٢) وسينادون باسم أبناء الله وباسم الآلهة، وسيكونون أينما يوجد أبنه ، بل هم ورثة الله يرثون مع المسيح. وإذا أرادوا الأمن الحقيقى فسيكونون على يقين من أنهم لن يفقدوا هذا الخير، وهم على ثقة من أنهم لن يفقدوه بإرادتهم الخاصة ، وأن الله الذى يحبهم لن ينزع هذا الأمن ممن يحبونه ، ولن يستطيع من هو أقوى من الله أن يفرقهم ضد رغبتهم . ما أعظمه فرحا وما أعظمه قدرا هذا الخير العميم !! ياقلب الإنسان ، أيها القلب المحتاج ، أيها القلب المكابد للمصائب المحاط بها ، ما أعظم فرحتك عندما تحصل على كل هذه الخيرات ! إختبر أعماق نفسك إن كانت تستطيع أن تتحمل فرح هذه السعادة الكبرى. إذا حصل شخص — تحبه كما تحب نفسك — على نفس السعادة فسيزيد فرحك ضعفا ، لأن فرحك له لن يكون أقل من فرحك لنفسك ، فإذا حصل عليه اثنان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك فستفرح لكل منهم كما تفرح لنفسك لو أحببتهم كما تحب نفسك . فى هذا العالم حيث ملائكة لا حصر لها وأناس سعداء يعيشون فى إحسان كامل وحيث لا يحب شخص شخصا آخر أقل مما يحب نفسه ويفرح كل منهم للآخر فرحته

لنفسه ، وإذا إستطاع قلب الإنسان أن يسع فرحه لسعادته الكبرى التى تخصه أو يكاد فكيف يستطيع أن يتسع لأفراح عظيمة كهذه ؟ كلما زاد حبنا لشخص ما زاد فرحنا لسعادته ، وكذلك بالنسبة للسعادة الكاملة، كلما أحب الله شخص ما أكثر بكثير مما يحب نفسه وجميع من معه كان إحساسه بسعادته مع الله أكثر بكثير من فرحه بسعادته الخاصة وسعادة جميع من معه ؛ وإذا أحبوا الله بهذه الدرجة من كل قلوبهم ومن كل أرواحهم ومن كل نفوسهم مع أن كل قلوبهم وكل أرواحهم وكل نفوسهم أضيق من أن تتسع لحبهم الكبير فلا شك أنهم سيفرحون **من كل قلوبهم ومن كل أرواحهم ومن كل نفوسهم** (القوانين الثانية ٦ : ٥) وأن كل قلوبهم وأرواحهم ونفوسهم لن تتسع لهذا الفرح العميم .

الفصل السادس والعشرون

هل هذا هو الفرح العميم الذى يعد الله به ؟

إلهى ، ربى ، أملى ، فرحة قلبى ، أخبرنى إذا كان هذا هو الفرح الذى حدثتنا عنه بلسان ابنك **اطلبوا تأخذون كي يصبح فرحكم عميما** . الحق أنى وجدت فرحا عميما بل أكثر من عميم ، فعندما يمتلأ القلب والروح والنفس ويصبح الانسان متعلقا بالفرح كله ، يفيض الفرح عليه فلا يدخل قلوب الذين يفرحون ، بل يدخل كل الذين يفرحون فيه . ربى ، إخبرنى ، أخبر عبدك فى أعماق نفسه إذا كان هذا الفرح هو الذى يدخل فيه عبادك الذين يدخلون فى فرح ربهم . ولكن هذا الفرح الذى يتمتع به أصفياؤك ولا شك هو **ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر** (أشعيا ٦٤ : ٤ ، كورنثة ٢ : ٩) . ربى ، لم أتحدث بعد عن مدى فرح السعداء بك ولم أفكر فيه . فهم يفرحون بقدر ما يحبون ، ويحبون بقدر ما يعرفون . ربى ، ما أصدق معرفتهم بك ، وما أعظم حبهم لك ! ! **يقينا أن مثله فى هذه الحياة الدنيا مثل ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر** . وما أصدق معرفتهم بك ، وما أعظم حبهم لك فى الحياة الأخرى ! ! أتوسل إليك ياربى أن تيسر لى معرفتك ، وحبك ، وفرحى بك ، فإن لم أستطع ذلك تماما فى هذه الحياة فيسر لى ما أستطيعه من ذلك حتى أحصل عليه كاملة فى الحياة الأخرى . زد من معرفتى بك فى هذه الحياة الدنيا ، واجعلها كاملة فى الحياة الأخرى . زد من حبى هنا ، واجعله كاملا هناك . أجعلنى آملا فى الحب الكبير هنا ، ثم أعطنى إياه هناك . ربى ، استعانك بابنك . تأمرنا أن نطلب بل تنصحنا به ، وتعد بأننا سنأخذ كى يصبح فرحنا كاملا . ربى ، كما تنصح على لسان ناصحنا

الذى نقدره أسألك أن آخذ كما تعد بذلك عن حق حتى يكون فرحى كاملا . إلهى الحق ، أطلب ثم آخذ كى يصبح فرحى كاملا حتى تتأمل فيه روحى ، ويتحدث به لسانى ، ويحبه قلبى ، ويدعو له فمى . فلتظل نفسى جائعة وليبق جسدى عطشا ، وليرغبه كل كيانى حتى يعمنى فرحى بربى ، هو الله ثالوث ووحدة ، مبارك فى جميع العصور ، آمين .

إنتهى الحديث فى وجود الله

كتاب جو نيلون للدفاع عن الأحمق

(١) نقول لكل من يشك فى وجود طبيعة لا نستطيع أن نتصور أعظم منها أو لمن ينكرها : إنه قد تمت البرهنة على وجودها إذ أنها توجد فى ذهن (١) الشاك أو المنكر ؛ لأنه يعقل ما يقال عنها عندما يسمعه ، وما يعقله موجود بالضرورة ، لا فى الذهن فقط بل فى الواقع أيضا . وهذا ما يمكن البرهان عليه بسهولة وذلك لأن الوجود فى الواقع أعظم من الوجود فى الذهن فقط . وإذا كان هذا الموضوع موجودا فى الذهن فقط يكون الموضوع الموجود فى الذهن وفى الواقع أعظم منه ، ويكون أعظم الموضوعات كلها أقل من أى موجود، ولا يكون أعظم الموجودات كلها ، وهذا تناقض . ينتج عن ذلك ضرورة أن أعظم الموجودات كلها — بعد أن تمت البرهنة على وجوده فى الذهن — لا يوجد فى العقل فقط بل يوجد فى الواقع أيضا ، وإلا فلن يكون أعظم الموجودات .

(٢) قد يجاب على ذلك بأنه لا يقال على هذا الموضوع : إنه موجود فى الذهن إلا لسبب واحد وهو أنى أعقل ما يقال . ولكن ، ألا يمكننى القول إن أية أشياء باطلة لا توجد بنفسها توجد فى الذهن لأن أحداً أخبرنى بها وعقلت ما قال ؟ على أقل تقدير . إن لم يكن هناك يقين بأن هذا الموجود لا يمكن أن يوجد فى الذهن كما توجد الأشياء الباطلة أو المشكوك فيها ، فإننا لا نقول إنه لا يمكننى التفكير فى المراد من هذا القول أو : إنه لا يوجد فى فكرى، بل أقول إنى عقلته وأنه موجود فى ذهنى ، أى أنه لا يمكننى ألا أفكر فيه إلا على هذا النحو بتعقلى إياه، أعنى أنى أعلم علماً يقينياً أنه موجود فى الواقع . فإذا كان الامر كذلك ، فإنه

---

(١) « ذهن » ترجمة intellctus لأنها مستعملة فى نطاق الوجود الذهنى مع أننا نترجم الفعل intelligeri بمعنى « عقل » .

لا يختلف حدوث شيء في الذهن عن وجوده (في الواقع) مع سبقه له في الزمان ، فنحن نعقل الشيء ثم يوجد بعد ذلك ، كما توجد اللوحة في ذهن [1] الرسام أولا، ثم في العمل الفني ثانيا . وكما نكاد لا نعتقد أنه لا يمكن التفكير في هذا الموضوع غير موجود بعد أن عرفنا تعريفه وسمعنا به ، كذلك لا يمكن التفكير في الله غير موجود .

إذا لم نستطع ذلك حقيقة ، فلم هذا النقاش مع من ينكر وجود طبيعة كهذه أو يشك فيها ؟ وحتى أبرهن لنفسي أنه متى تم تصوره لا يمكن لذهني ألا يدرك بيقين تام وجوده الذي لا يمكن الشك فيه ، لابد لي في ذلك من حجج لا يمكن نقضها غير هذه الحجة القائلة أنه يوجد في ذهني عندما أعقل ما أسمع لأني أعتقد أن هناك أشياء كثيرة أخرى مشكوك فيها بل وباطلة يمكنني تعقلها بعد سماعها ، بل توجد هذه الأشياء بالفعل — كما يحدث ذلك دائما — عندما أخطىء واعتقد في وجودها ، إلا أنني لم أعتقد بعد في هذه الحجة .

(٣) لذلك ، لا ينطبق مثل الرسام ووجود اللوحة في ذهنه قبل أن يرسمها على هذه الحجة . حقيقة أن هذه اللوحة موجودة في ذهن الرسام قبل أن يرسمها، ومثل هذا ، يوجد في أي فن جزء من ذهن صاحبه ، وكما يقول القديس أوغسطين : عندما يصنع العامل صندوقا ، يوجد هذا الصندوق قبل ذلك في فنه ، أما الصندوق المصنوع فخال من أي حياة مع أن الصندوق في الفن حياة لأن نفس الصانع التي توجد فيها كل شيء قبل أن تصنعه تحي[2] . فكيف تكون هذه الأشياء حياة في نفس الصانع الحية إن لم تكن العلم أو نفس الصانع

(١) « ذهن هنا ترجمة anima التي تعني حرفيا « نفس » .

(٢) يضرب القديس أوغسطين هذا المثل في شرحه على إنجيل يوحنا .

وذهنه ؟ (١) إذا أدرك الذهن شيئا حقيقيا غير هذه الأشياء التى تتعلق بطبيعة النفس الخاصة سواء عن طريق السمع أو عن طريق التصور ، فمما لا شك فيه أن هذا الشيء الحقيقى يختلف عن الذهن الذى يدركه ، فإذا وجد ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فلن يكون هذا الموضوع الذى نسمعه ، ونعقله مثل لوحة الرسام فى ذهنه قبل أن يرسمها .

(٤) نضيف إلى ذلك ما قلناه آنفا ، إن هذا الموجود الذى هو أعظم من كل ما أستطيع أن أتصور ، والذى يقال عنه إنه الله نفسه ـ لا أستطيع أن أفكر فيه بعد سماعى عنه ، كما أنه لا يوجد فى ذهنى كما يوجد شيء أعرفه بنوعه أو بجنسه وأنى أيضا لا أستطيع أن أفكر فى الله نفسه ، ولذلك أستطيع أن أتصوره غير موجود . والحقيقة أنى لا أعرف الموجود نفسه (وهو الله) ولا أستطيع أن أكون لنفسى فكرة عنه بمشابهته لشيء آخر ، لأنك تؤكد أنه لاشبيه له (٢) . والحق أنه بالرغم من سماعى شيئا بشأن إنسان ما لم أعرفه مطلقا من قبل بل لم أعرف ما إذا كان موجودا أم لا ، فإنه يمكننى التفكير فيه بوصفه إنسانا بهذه الفكرة (٣) عن الجنس أو عن النوع التى أعرف بها ما هو الإنسان ، ومن هم الناس . ومع ذلك قد يحدث — إذا كذب على المتحدث — ألا يكون الموجود الذى أتصوره إنسانا مع أنى تصورته من شيء حقيقى ليس هذا الإنسان بالذات بل أى إنسان على الإطلاق . يختلف إذن وجود هذا الشيء الباطل فى الذهن أو فى الفكر عن وجود شيء آخر فى الذهن ، مثل معنى لفظ الله أو عبارة

---

(١) عبارة intelligentia animae تعنى حرفيا « ذهن النفس ذاته » .

(٢) يخاطب جونيلون القديس أنسيلم إذ أن الكتاب كله موجه ضده ، إلا أن أسلوب الشخص الثانى فى الخطاب لا يظهر إلا نادراً .

(3) notitia.

« **أعظم من كل شيء** » ، وحيث أنى أستطيع أن أفكر فى هذا الموجود طبقا لشيء حقيق أعرفه جيدا (وهو الإنسان) فإنى لا أستطيع أن أفكر فيه هنا إلا بعد الكلمة التى نستطيع بها أن نكون فكرة حقيقية، وقد لا نستطيع ذلك أبدا - أو نكاد - وعندما نفكر على هذا النحو لا نفكر فى الكلمة نفسها أى فى صوت المقاطع والحروف، وهو شيء حقيق ، بقدر تفكيرنا فى معنى الكلمة التى سمعناها، وفى هذه الحالة لا يتم التفكير فى معنى الكلمة ممن يعلم معناها وهو من يفكر فيها طبقا للشيء نفسه ، أو طبقا لمعناها الحقيق ، بل يتم التفكير فيها عند من لا يعرفها ثم يفكر طبقا لحركة النفس الناتجة عن سماع الكلمة ، ويحاول أن يتخيل معنى الكلمة التى سمعها (١) . ومما يدعو إلى الدهشة أنه لن يمكنه التفكير طبقا لحقيقة الشيء نفسه . والذى لا شك فيه أننى عندما أسمع إنسانا ما وأفهم ما يقوله من أن هناك موجودا لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فأنا أحصل على هذا الموجود فى ذهنى على هذا النحو ، وليس على نحو آخر .

وقد بينا هذا لما يقال من أن هـــذه الطبيعة الأسمى موجودة قبل ذلك فى ذهنى .

(٥) أما فيما يتعلق بوجود هذه الطبيعة بالضرورة ، لا فى الذهن فقط بل فى الواقع أيضا ، فإنهم يبرهنون على ذلك لى - على النحو الآتى: إن لم يكن موجودا، فإن كل شيء موجود فى الواقع يكون أعظم منه ، وبذلك لن يكون الله أعظم

(١) يشابه تحليل القديس أنسيلم هنا لله - لفظا ومعنى وحقيقة تحليل القديس أوغسطين للغة فى محاورة المعلم (أنظر الكتاب الأول) ؛ إذ يفرق القديس أنسيلم هنا بين الكلمة الصوتية ، وهى عبارة عن مجرد أصوات للمقاطع والحروف ، وبين الكلمة اللفظية أى اللفظ الذى يدل على معنى ، وهى التفرقة التى قام بها أوغسطين من قبل ، إلا أن القديس أنسيلم يرى أن التفكير فى الكلمة الصوتية ينتج فى النفس معناها ؛ أما القديس أوغسطين فيرى ضرورة المعلم الداخلى الذى هو وحده القادر على كشف المعانى وإعطاء الحقائق نفسها التى تشير إليها هذه الكلمات .

الأشياء جميعا ، والذى أثبتناه آنفا أنه موجود فى الفكر . ولكنى أجيب قائلا : إذا سمينا « وجودا فى الذهن » ما لا يمكن تصوره وفقا لحقيقة شىء ما ، فلا أنكر وجوده بهذا المعنى فى ذهنى . ولكن بما أننا لا نستطيع أن ننتهى من هذا الموجود فى الذهن إلى الوجود فى الواقع فلن أعطى له صفة الوجود الواقعى إلا لو ثبت عندى ذلك بحجج قاطعة . فمن يقول إن الله موجود وإلا فلن يكون أعظم الأشياء : أعظمها جميعا ، لا يعير انتباها كافيا إلى (تفكير) [١] من يتحدث إليه . فالحقيقة أنى لم أقل بعد إن أعظم الموجودات له وجود واقعى ، بل لم أشك فى ذلك أو أنفيه ، ولا أعترف أنه يختلف فى شىء — إن كان من الممكن أن نتحدث عن موجود فى هذه الحالة — عن آخر نجهله تماما حتى الآن وتحاول النفس أن تتخيله من الكلمات التى تسمعها (دون أن تعرف معناها المضبوط) لكن كيف يبرهن لى من هذا على أن أعظم الموجودات المشار إليه يوجد فى الواقع لأنه يقينا أعظم الموجودات كلها وإن قلت إنه كذلك أو على الأقل ان كنت أشك فيه حتى الآن ؟ بل إنى لا أعترف بأن أعظم الموجودات يوجد فى ذهنى ، أو فكرى [٢] كما توجد الأشياء الباطلة أو المشكوك فيها . لابد إذن من البرهنة أمامى أولا أن أعظم الموجودات موجود فى مكان ما وبما أنه أعظم الموجودات جميعها ، فما لا شك فيه أن يكون موجودا فى نفسه .

(٦) لنضرب مثلا لذلك : هناك من يقول : إن هناك جزيرة فى مكان ما من المحيط ، ولما كان من الصعب — إن لم يكن من المستحيل — معرفة أنها غير

---

(١) الكلمة التى بين القوسين من وضع المترجم .

(2) In intellectu vel cogitatione.

موجودة ، سميناها « مفقودة » ، ويقال إنها غنية بكل ما لذ وطاب ، وما يفوق الوصف ، وأن خيراتها أعظم مما تجلبه الجزر الأخرى الوافرة الغنى ، ولما كانت خالية من السكان ولا يملكها أحد ، فإنها لذلك أكثر وفرة وخيرا من الجزر الآهلة بالسكان ، فإذا أخبرنى أحد أنها كذلك، أفهم ما يقول بسهولة إذ أن كلماته ميسورة ، فإذا أضاف مستنتجا : « لا يمكنك أن تشك إذن فى وجود هذه الجزيرة — وهى أفضل ربوع الأرض جميعا — فى مكان ما فى هذا العالم ، كما لا يمكنك أن تشك فى وجودها فى ذهنك . ولما كان من الأفضل ألا تكون فى ذهنك فقط بل تكون فى الواقع أيضا ، فلابد من وجودها فى الواقع ، فإن لم توجد ، فإن أى أرض موجودة فى الواقع تكون أكثر منها كمالا ، وتصبح هذه الجزيرة ، بعد أن تصورتها أنها أكثر كمالا ، أقل كمالا من ربوع الأرض الأخرى . فإذا أراد أن يوحى إلى عن طريق هذا الاستدلال بوجود هذه الجزيرة وأنه لا يجب الشك فى ذلك ، فإما أن أعتقد أنه يمزح، وإما ألا أتمكن من أن أقدر : أينا أكثر غباء : أنا إذا سلمت بما يقول ، أم هو اذا اعتقد أنه قد قدم برهانا يقينيا على وجود هذه الجزيرة دون أن يعرف من قبل أن كمالها موجود فى ذهنى ككمال شىء موجود فى الواقع لايمكن الشك فيه ، وليس كشىء باطل أو مشكوك فيه .

(٧) وهكذا يجيب هذا الأحمق عن الاعتراضات : لو قلنا له بعد ذلك إن أعظم الموجودات هو ما لا نستطيع أن نتصوره غير موجود ، وهذا هو البرهان الوحيد وإلا فلن يكون أعظم الموجودات كلها ، فإنه قد يجيب بما أجاب به سابقا فيقول : « متى قلت إن هناك حقيقة موجودا يكون أعظم الموجودات جميعها حتى يبرهن لى أحد على أنه موجود فى الواقع وأنه لا يمكن التفكير فيه غير موجود » ؟ لذلك يجب علينا ، أولا وقبل كل شىء ، أن نبرهن بحجة يقينية

أن هناك طبيعة أسمى أى أفضل من كل ما هو موجود وأعظم منه كى يمكننا بعد ذلك أن تستنبط كل المستلزمات الضرورية لأفضل الموجودات وأعظمها . وعندما نقول إنه لا يمكن التفكير فى هذه الطبيعة الأسمى بأنها غير موجودة فمن الأفضل أن نقول إن عدم وجودها بل افتراض عدم وجودها لا يمكن عقله، وحسب ما يقتضيه معنى ذلك اللفظ لا يمكن عقل الأشياء الباطلة ، ومع ذلك يمكن التفكير فيها كما فكر الأحمق فى أن الله غير موجود . فإذا علمت يقيناً أنى موجود فإنى أعلم أيضا أنى أستطيع ألا أكون موجودا . ولكنى أعقل دون أدنى شك أن هذا الموجود الأعظم ،وهو الله ،موجود ، وأنه لا يمكن أن يكون غير موجود . أما أن أفكر فى أنى لست موجوداً عندما أكون على يقين تام بأنى موجود ، فذلك ما أشك فى استطاعته،فإذا استطعته فلم لا أستطيعه بالنسبة لشىء أعرفه بنفس اليقين ؟ فإن لم أستطع فلن يكون ذلك خاصا بالله وحده .

(٨) سيتم عرض باقى هذا الكتيب بالحق والبيان والإجلال وستتم به الفائدة ، إذ تنبعث منه رائحة خالصة من شعور مقدس تقى . ونظرا لأن الأشياء التى بدأنا بها والتى أدلينا فيها بآراء صائبة قد تمت البرهنة عليها دون دقة كاملة فلا يجب علينا أن نرفض الأشياء الأخرى ، بل لابد من البرهنة على الأشياء الاولى ببراهين أكثر قوة ، ولابد من قبولها باحترام وإجلال كبيرين .

رد القديس أنسيلم

على جونيلون فى دفاعه عن الأحمق

لم يكن معارضى هو الأحمق الذى تحدثت عنه فى كتيبى بل كان شخصا آخر غير أحمق ، ولما كان هذا الشخص الذى نصب نفسه للإجابة بدلا من الأحمق كاثوليكيا ، فيكفينى أن أرد على هذا الكاثوليكى .

الفصل الأول

تفنيد استدلال المعارض، والبرهان على ان مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود فى الواقع

تقول إذن (وهو أنت ، وأى إنسان كنت ، أنت الذى تقول إن باستطاعة الأحمق أن يقول كذلك) إن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يوجد فى فكرنا على نحو مخالف لما لا نستطيع التفكير فيه على حقيقته ، وأن ما أقول من أن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود فى الواقع ، وذلك لأنه موجود فى الذهن لا ينتج عنه وجود الجزيرة المفقودة وجودا يقينيا ؛ لأن الذى سمع بوصفها لا يشك بوجودها فى ذهنه . ولكنى أقول ، إن لم يكن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقولا ، أو قد تم التفكير فيه دون أن يكون موجودا فى الفكر أو فى الذهن ، فمن الواضح أن يكون الله أحد أمرين : إما ألا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وإما ألا يكون معقولا أو موضوعا للفكر ولا يكون موجودا فى الذهن أو فى الفكر ، وهذا خطأ يثبته إيمانك ومعرفتك ، بل تثبته حجتى ، وهى أقوى من حجتك . ومن ثم يتم بالفعل تصور الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ويتم التفكير فيه ويكون موجودا فى الذهن والفكر ، فإما أن تكون الأسباب التى تدفعك إلى أن تثبت عكس ذلك أسبابا غير حقيقية ، وإما أن ما تظنه مستنبطا منها استنباطا منطقيا ليس كذلك بالفعل . أما ما تظنه من أنه لا يلزم أن يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا فى الذهن كما أنه

لا يلزم أن يكون ما يوجد فى الفكر موجودا فى الواقع ، فأنا أقول بثقة تامة : إنه لو أمكن تصوره فلابد أن يكون موجودا . حقيقة لا يمكنني أن أتصور أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ذو بداية ، فكل ما نستطيع أن نتصوره موجودا دون أن يوجد يمكننا تصوره ذا بداية فى الوجود ، ومن ثم مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكننا تصوره موجودا دون أن يوجد ، فإذا أمكن تصوره موجوداً بالضرورة ، بل إن أمكن التفكير فيه فقط فهو موجود بالضرورة . حقيقة لا يوجد إنسان واحد — حتى هـذا الذى يشك فى أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود فى الواقع أو ينكره — يشك فى وجوده فى الفكر وفى الواقع (١) أو ينكره لو كان موجودا وإلا فلن يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه . فكل ما يمكن التفكير فيه دون أن يكون موجودا باستطاعته إن وجد ألا يكون موجودا فى الواقع أو فى الفكر، ولو كان موضوعا الفكر فقط لايستطيع أن يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود . وإن افترضنا أنه غير موجود - لو أمكننا التفكير فى ذلك - فلن يكون ما يمكن التفكير فيه ولا يكون موجودا مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه إن وجد . فإذا كان هو مالانستطيع أن نتصور أعظم منه ، فلن يكون مالا يمكن تصور أعظم منه ، وهذا تناقض صريح . من الخطأ إذن أن يكون مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود بل إننا لانستطيع التفكير فى ذلك ، وبالأحرى لانستطيع أن نعقله أو نحصل عليه فى الذهن : وشىء آخر : لا شك أن مالا يوجد فى مكان ما وفى زمان ما - مع أنه يوجد فى مكان معين وزمان معين - يمكن تصوره مع ذلك غير موجود فى كل مكان وزمان كما أنه غير موجود فى مكان معين وزمان معين . حقيقة أن مايوجد اليوم بعد أن لم يكن موجودا بالأمس يمكن افتراضه غير موجود مطلقا ، كما عقلنا أنه لم يكن موجودا بالأمس ، وما

(١) « فى الواقع » هنا ترجمة In actu التى تعنى حرفيا « بالفعل » .

يوجد هناك دون أن يكون موجودا هنا يمكن التفكير فيه غير موجود مطلقا كما أنه غير موجود هنا ، وكذلك إن لم تكن أجزاء الشيء موجودة كلها أو إن لم تكن موجودة فى نفس الوقت الذى توجد فيه الأجزاء الأخرى لا يمكن التفكير فى هذه الأجزاء كلها أنها موجودة ، وبالتالى لا يمكن التفكير فى الشيء نفسه أنه موجود فى كل زمان ومكان ، لأننا إذا قلنا الزمان موجودا دائما والعالم موجود فى كل مكان ، فلن يكون الزمان موجودا دائما بكليته ولن يكون العالم كله موجودا فى كل مكان . وبما أن هناك بعض الزمان موجود والبعض الآخر غير موجود يمكننا أن نفترض أن جميع أجزائه غير موجودة فى أى زمان . وكما أن بعض أجزاء من العالم موجود ، والبعض الآخر غير موجود يمكننا أن نفترض أن جميع الأجزاء غير موجودة فى أى مكان . وما يتألف من أجزاء يمكن للفكر أن يحله فينعدم وجوده ؛ وكل مايوجد كلية فى لحظة معينة وفى مكان معين يمكن تصوره غير موجود حتى لو كان موجودا فى الواقع. ولكن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكن تصوره غير موجود إن كان موجودا بالفعل ، وإلا فلن يكون هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه إن كان موجودا بالفعل ، وهذا تناقض ، فلا يوجد إذن كجزء فى زمان معين ومكان معين ، لكنه يوجد كلية فى كل زمان ومكان . ألا تظن أن هذا الذى نعقل عنه كل ذلك يمكن عقله والتفكير فيه ، بل يكون موجودا فى الفكر أو فى الذهن ؟ إن لم يكن كذلك حقيقة ما استطعنا أن نعقل كل هذه الأشياء ، وإن لم يتم فهمه على الوجه الأكمل فلن يكون معقولا ولن يكون موجودا فى الذهن ، قل إذن : إن الذى لا يستطيع تأمل نور الشمس الخالص لا يرى نور النهار المستمد من نور الشمس[1] . ولا شك أننا قد عقلنا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه وهو موجود فى الذهن لأننا نستطيع أن نعقل كل شيء فيه .

---

(١) يقلب القديس أنسيلم هنا كعادته الحجة العقلية إلى رؤيا صوفية ، ويستبدل بلغة العقل لغة النور ، وينسب خطأ الفهم إلى عجز فى البصيرة .

الفصل الثانى

تحليل تفصيلى [1] للاستدلال المقدم وإثبات أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه يمكن التفكير فيه ، ومن ثم فهو موجود فى الواقع

قلت إذن فى برهانى الذى تلومنى عليه: عندما يسمع الأحمق أحدا يقول «هذا الذى لانستطيع أن نتصور أعظم منه» فإنه يعقل مايسمع ، ومن لايعقل ذلك- مع أنه قد تم التعبير عنه بلغة معروفة - إما ألا يكون لديه عقل وإما أن له عقل أبله . وقلت بعد ذلك : إنه إن كان معقولا فهو موجود فى الذهن [2] فكيف لايكون موجودا فى الذهن مابرهنا أنه موجود فى الواقع ضرورة ؟

ولكنك تقول : أنه حتى لو كان موجودا فى الذهن لايمكننا أن نستنتج من ذلك أنه معقول . إعلم إذن أننا نستنتج أنه موجود فى الذهن لأنه معقول ، وكما أن ما يفكر فيه يتم التفكير فيه بواسطة الفكر ، وأن ما يفكر فيه يتم التفكير فيه فى الفكر على النحو الذى يتم التفكير فيه ، كذلك ما يعقل إنما يتم عقله بالعقل ، وما يتم عقله بالعقل موجود فى الذهن كما هو معقول .. ما أوضح ذلك ! وقلت أيضا : إذا كان هناك موجود فى الذهن يمكن تصوره موجودا أيضا فى الواقع يكون هذا

---

(1) Magis urgetur.

(٢) ربما كان من الأفضل ترجمة In intellectu « فى العقل » ، خاصة أن الاسم مصحوب بفعل intellego ، إلا أننا آثرنا الإبقاء فى هذا الفصل على النسق الأول فى ترجمة In intellectu « فى الذهن » عندما تعنى الكلمة الوجود فى الذهن « وفى العقل » عندما تعنى ملكة التعقل .

التصور الثانى أعظم من التصور الاول . فإذا كان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا فى الذهن فقط فهو ما نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وأتساءل : هل يوجد استنتاج أكثر منطقا من هذا الاستنتاج ؟ الواقع أنه إن كان موجودا فى الذهن فقط فهل يمكننا أن نفكر فى أنه موجود فى الواقع أيضا ؟ إذا كان ذلك ممكنا ألا يظن من يفكر فيه أن هناك شيئا أعظم مما هو موجود فى الفكر فقط ؟ هل هناك استنتاج أكثر منطقا من هذا الاستنتاج : إذا كان ما لانستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا فى الذهن فقط فكيف يكون هو نفسه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ؟ يقيناً أن ما نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يكون فى كل ذهن مماثلا لما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . ألا ينتج عن ذلك أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يكون موجودا فى الذهن فقط ولو كان موجودا فى بعض الاذهان ؟ فى الحقيقة أنه لو كان موجودا فى الذهن فقط لكان ما نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وهذا تناقض .

الفصل الثالث

إعتراض الخصم : ينتج عن ذلك أن تكون الجزيرة الخيالية موجودة فى الواقع لأنه يمكن التفكير فيها

نقول إن ذلك يحدث أيضا عندما يقول أحد : إنه لا يستطيـــع الشك فى وجود جزيرة ما فى المحيط تسمى الجزيرة المفقودة لأنه من الصعب إثبات عدم وجودها إن لم يكن ذلك مستحيلا ؛ وذلك لأننا نعقل بسهولة ما يقال فى وصفها. ولكنى أقول عن يقين (١) إذا عثر لى أحد على شىء ما — إلا إذا عثر على مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه — وهذا الشىء موجود فى الواقع أو فى الذهن فقط — وذلك هو موضوع استدلالى — فإنى أعثر على هذه الجزيرة المفقودة وأعطيها له كى لا يفتقدها بعد ذلك ، لكننا رأينا بوضوح تام أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكن التفكير فيه على أنه غير موجود إذ أنه يوجد لعلة يقينية تنتمى إلى الحقيقة نفسها (٢) ، وإلا فلن يكون موجودا على الإطلاق . وأعود فأقول : إن قال قائل إنه يفكر فى أن هذا الموجود غير موجود ، أقل : عندما يفكر فى ذلك ، فإما أنه يفكر فيما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وإما

---

(1) Fidens loquor.

(٢) النص اللاتينى هو Quod tam ratione veritatis existit.

أنه لا يفكر فيه . فإن لم يفكر فيه فإنه لايفكر فى أن مالا يتصوره غيرموجود . وإن فكر فيه حقيقة فإنه يفكر فى شىء لايمكن تصوره غير موجود . ولإذا استطاع أحد أن يفكر فيه غير موجود لكان من الممكن التفكير أن له بداية ونهاية ، إلا أنه لايستطيع ذلك . ومن ثم ، فالذى يفكر فيه فإنما يفكر فى شىء لايمكن التفكير فيه غير موجود . إذن من يفكر فيه لا يفكر فى أنه غير موجود ، وإلا ، فهو يفكر فى شىء لايمكن التفكير فيه ؛ لذلك لا يمكن التفكير فى أن مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود .

الفصل الرابع

الفرق بين استطاعة التفكير وعقل عدم الوجود

أما اعتراضك بأنه عندما يقول أحد : إن هذا الموجود الأسمى لا يمكن التفكير فيه غير موجود ، فمن الأفضل أن نقول إنه لا يمكن لأحد أن يعقل أنه غير موجود أو أنه قد يكون غير موجود بل أظن أنه من الأفضل أن يقال : إن أحدا لا يمكن التفكير فيه . فلو قلت : حقيقة إنه لا يمكن عقل هذا الموجود غير موجود فقد تعترض على أنت — أنت الذى تؤكد حرفيا أنه لا يمكن لأى شىء باطل أن يعقل — أنه لا يمكن عقل شىء موجود على أنه غير موجود ، فليس صحيحا أن يكون الموجود غير موجود. وليس من سمات الله وحده ألا نستطيع عقله غير موجود ، ولكن إذا كان هناك من بين الاشياء التى توجد يقيناً ما نستطيع أن نعقل عدم وجوده ، فكذلك يمكن عقل الأشياء الأخرى على أنها غير موجودة ، وإذا أخذنا فى اعتبارنا هذا الاعتراض نجد أنه لا يمكننا توجيهه لو استعملنا لفظ فكر (بدل فهم) . فالواقع أنه حتى لو لم يمكن عقل أى شىء موجود على أنه غير موجود فإنه يمكن التفكير فى كل الأشياء على أنها غير موجودة إلا ما يوجد منها على نحو شامل . ويمكن أن نعتبر غير موجود جميع الأشياء وحدها التى لها بداية أو نهاية أو التى تتألف من أجزاء ، (أو كما قلت آنفا ، كل ما يوجد فى مكان ما وزمان ما دون أن يكون موجودا كلية فى كل زمان ومكان) . أما الموجود الواحد الخالى من البداية والنهاية والأجزاء والذى يجده الفكر موجودا كلية فى كل زمان ومكان فإنه لا يمكن تصوره غير موجود. فلتعلم إذن أن باستطاعتك التفكير فى أنك غير موجود مع أنك على يقين من

وجودك ، وأعجب من قولك أنك تجهله . ونحن نتصور أشياء كثيرة غـــير موجودة مع أننا نعلم أنها موجودة ، كما نتصور أشياء أخرى موجودة نعلم أنها غير موجودة دون أن نعتقد ذلك حقيقة إلا عن طريق الخيال . إذن يمكننا التفكير فى شىء لا يكون موجودا مع علمنا بوجوده لان لدينا معرفة وخيالا فى آن واحد، ومع ذلك لا يمكننا التفكير فى شىء لا يكون موجودا ما دمنا على علم بوجوده ، ولا يمكننا التفكير فى الشىء موجودا وغـــير موجود فى نفس الوقت،ولذلك فالذى يفرق بين هذين المعنيين لهذه الحقيقة يعقل أنه لا يمكن التفكير فى شىء غير موجود ما دمنا على علم بوجوده ، وأنه يمكن تصور شىء غـــير موجود حتى لو علمنا بوجوده ـــ إلا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه. إذن من كمال الله أنه لا يمكننا التفكير فى أنه غير موجود ، ومع ذلك لا يمكن تصور أشياء كثيرة غير موجودة ما دامت موجودة . وأظن أنى بينت بما فيه الكفاية فى هذا الكتيب أنه بإمكاننا ان نقول إننا نفكر فى أن الله موجود .

الفصل الخامس

مناقشة خاصة لكل ما يدعيه الخصم: أولا أنه عرض فى البداية بصورة مشوهة الاستدلال الذى يريد تفنيده

أما فيما يتعلق بالاعتراضات الأخرى التى توجهها إلى على لسان الأحمق، فإن رفضها سهل حتى من ضعاف العقول، ولذلك أرى أنه لا فائدة ترجى من القيام بذلك. ولما سمعت أن هذه الاعتراضات قد وجدت آذانا صاغية عند بعض القراء فسأتحدث عنها بإيجاز. أول شيء أنك تكرر دائما أنى قلت: إن أعظم الموجودات كلها موجود فى الذهن، وما دام موجودا فى الذهن يكون موجودا أيضا فى الواقع، أى أن أعظم الموجودات كلها لن يكون أعظم الموجودات كلها، ولا توجد حجة كهذه فى كل ما قلته.

فى حقيقة الأمر أن هاتين العبارتين: «أعظم الموجودات كلها»، «ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه» ليستا متساويتين فى البرهان على وجود موضوع العبارتين فى الواقع. فإذا قال أحد مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه ليس موجودا فى الواقع أو قد لا يكون موجودا أو يمكن التفكير فيه على أنه غير موجود — يمكننا أن نرفض ما يقوله بسهوله، فما لا يوجد قد لا يكون موجودا، وما لا يكون موجودا يمكن تصوره غير موجود، أما ما يمكن تصوره غير موجود وهو موجود بالفعل فلا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، وإن لم يكن موجودا حقيقة حتى ولو كان موجودا بالفعل لن يكون

ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ولا يمكننا القول إن وجد ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فلا يكون هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، أو إن كان موجودا كان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه (١) .

من الواضح إذن أنه موجود ، ولا يمكن ألا يكون غير موجود، كما لا يمكن تصوره غير موجود . إن وجد كان كما وصفناه (أى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) ولو كان موجودا كان أيضا كما وصفناه (أى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) (٢) . وتبدو البرهنة على ما يقال عنه : إنه أعظم الموجودات جميعاً أكثر صعوبة ، فليس من الواضح تماما أن ما نستطيع أن نفكر فى عدم وجوده ليس هو أعظم الموجودات كلها ، كما أنه ليس ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . وكذلك قد يساورنا بعض الشك فى ألا يكون أعظم الموجودات كلها هو بعينه ما نستطيع أن نتصور أعظم منه أو إن كان كذلك لا يكون موجودا آخر سواه مع أننا على يقين تام من هذا الذى نقول عنه : إننا لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . فلو قيل حقيقة إن هناك فى الواقع موجوداً أكبر من كل ما يوجد ، ومع ذلك يمكن تصور هذا الموجود غير موجود ، وأنه يمكن تصور موجود أعظم منه حتى ولو لم يكن موجودا ـ لو قيل ذلك ألا يمكننا أن نستنتج بوضوح تام أنه ليس أعظم ما يوجد ، كما نستطيع أن نستنتج بوضوح أكثر أنه ليس ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ؟ الواقع أن العبارة الأولى فى حاجة إلى حجة أخرى ؛ إذ لا يكفى القول إنه « أعظم

---

(١) هذه العبارة هى فى الحقيقة عبارة واحدة وهى: « لو كان موجودا لكان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » إلا أنها مكررة مرة فى الحاضر si est ومرة فى الماضى si esset ، والعبارة تبدأ بالنفى « لا نستطيع أن نقول » sed dici not potest . وقد ترجمنا العبارة الأولى (إن وجد ... لا يكون ...) للتعبير عن الحاضر ، والعبارة الثانية « إن كان موجودا ... كان ... » للتعبير عن الماضى .

(٢) هى نفس العبارة السابقة والمزدوجة، والكلام الذى بين القوسين من المترجم زيادة فى الإيضاح .

الموجودات جميعاً ، ، أما العبارة الثانية فلا تحتاج لشيء سوى هذه العبارة نفسها : ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . لذلك ان لم نستطع أن نبرهن بنفس الطريقة على ما قلنا إنه « أعظم الموجودات جميعاً » فذلك لأنه يبرهن من تلقاء نفسه على ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . إذن فقد لمتنى على غير حق وقولتنى ما لم أقله بالفعل ، إن لم يختلف عنه تماما ، وإذا استطعنا ذلك حتى ولو بحجة أخرى ، فلا يحق لك أن تعيب على أن قلت ما لا يمكن البرهنة عليه . والسؤال بسيط للغاية على من يعلم أنه يمكن البرهنة على ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . حقيقة أننا لا نستطيع أن نعقل ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، إلا لو كان أعظم الموجودات كلها . ولما كان ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقولا وموجودا فى العقل ؛ لذلك نثبت أنه موجود فى الواقع حقيقة . وكذلك نستنتج أن أعظم الموجودات جميعا معقول وموجود فى العقل ، ومن ثم ، فهو موجود فى الواقع بالضرورة . ألا ترى الآن كيف كنت على حق عندما قارنتنى بهذا الإنسان الغبى الذى يريد إثبات وجود الجزيرة المفقودة لمجرد أننا نعقل وضعها ! (١) .

(١) يسخر القديس أنسيلم من جونيلون ؛ لأنه لم يكن على حق فى نقده للقديس أنسيلم .

الفصل السادس

مناقشة الخصم فى الادعائين الثانى والخامس :

يمكن عقل أي شيء خاطيء [1]

ويكون ذلك دليلا على وجوده بالفعل

أما اعتراضك القائل بأنه يمكن عقل الأشياء الباطلة والمشكوك فيها، وبذلك توجد فى العقل على نحو ما قلت ، فإنه يدهشنى أن توجه هذا الاعتراض إلى ، وتظن أنى أريد أن أبرهن على وجود شيء مشكوك فيه ، مع أنه تكفينى البرهنة أولا على أن ذلك الموجود معقول ، وموجود فى العقل على أى نحو ، حتى ينتج عن ذلك إما أن يوجد فى العقل فقط - وذلك حال الأشياء الباطلة - أو يوجد فى الواقع أيضا - وذلك حال الأشياء الحقيقية . حقيقة إذا كانت الأشياء الباطلة والمشكوك فيها معقولة وموجودة بهذا المعنى فى العقل - لأن الذى يسمع بها يعقل ما يقال عنها - فليس هناك ما يمنع من أن يكون ما أقوله معقولا وموجوداً فى العقل . ولكن كيف تتفق أقوالك مع نفسها عندما تقول : إذا قال أحد أشياء باطلة فإنك تعقل كل ما يقول، ولما كان الموجود لا يوجد فى الفكر كما توجد

(١) يستعمل القديس أنسيلم لفظ quolibet وهو يدل على فن من فنون النثر المسيحى يدعى فيه المفكر شيئا - حقا كان أو باطلا - ويطرحه للنقاش ويرد عليه الآخر ، فهو يطرح ما يشاء وهو المعنى الاشتقاقى للكلمة ، وهو الفن الذى يعادل السؤال والجواب عند الأصوليين المسلمين .

الأشياء الباطلة فإنك لا تريد أن تعترف بأنك تفكر فيما سمعت ، وفيما يوجد فى فكرك ، لأنك لا تستطيع أن تفكر فيه إلا إذا عقلته،أى إلا إذا علمت علما يقينيا أنه موجود ، أقول إذن كيف تتفق هذه الأقوال : يمكن عقل الأشياء الباطلة وفى نفس الوقت يكون التعقل [1] هو العلم علما يقينيا بوجود شيء ما ؟ عليك أنت أن تجد جوابا عن هذا وليس على أنا . فإذا تم عقل الأشياء الباطلة على نحو ما ، وكانت هذه طبيعة بعض العقول لا كلها ، فلا يمكن توجيه اللوم إلى عن قولى : إن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقول وموجود فى الذهن حتى قبل أن نتأكد من أنه موجود فى الواقع أيضا .

---

(١) التعقل هنا ترجمة intelligere وكان لابد من ترجمتها (العقل) كاسم فعل من (عقل) .

الفصل السابع

الرد على ادعاء آخر للخصم فى نفس الفقرة

أنه يمكن تصور الموجود الأعظم غير موجود كما يتصور الأحمق الله

نقول بعد ذلك : إننا لا نكاد نصدق بعد ما نسمع(بالتعريف:ما لانستطيع أن نتصور أعظم منه) ونصرح به ،أنه لا يمكننا بعد ذلك تصور هذا الموجود غير موجود كما نتصور الله غير موجود ، ويجيبك عن هذا هؤلاء الذين حصلوا قسطا ضئيلا من علم المناقشة والجدل:هل من المعقول حقيقة أن ينكر أحد ما يعقل ، لأنه يقال عنه إنه ينكر هذا الموجود لأنه لا يعقله ؟ إذا أنكر أحد ما يعقله نسبيا وكان هو نفس ما لا نعقله على الإطلاق ألا يمكن البرهنة على شيء مشكوك فيه نعقله نسبيا بسهولة أكثر من البرهنة على شيء لا نعقله مطلقا؟لذلك لا يمكن تصديق أحد ينكر ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، وهو يعقل نسبيا المراد من تلك العبارة لأنه ينكر الله الذى لا يفكر فى معناه على الإطلاق . وإذا أنكره ، لأنه لا يعقله تماما ، فهلا يكون البرهان على ما يعقل على نحو ما أسهل من البرهان على ما لا يعقل مطلقا ؟ هذا هو السبب فى أنى قلت الأحمق فى برهانى على وجود الله بأنه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لأنه يعقل ذلك على نحو ما ، ولا يعقل الله على الإطلاق .

---

(١) يستعمل القديس أنسيلم هنا فعل concipio بدل cogitare .

الفصل الثامن

فحص مثل اللوحة فى الفقرة الثالثة ومنها يمكن استنتاج الموجود الأعظم ردا على أسئلة الخصم فى الفقرة الرابعة

ومن غير أى سبب تبرهن بعناية تامة على أن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظـــم منه ليس كاللوحة فى ذهن الرسام قبل أن يرسمها بالفعل . وفى حقيقة الأمر ، لم أشأ الحديث عن اللوحة الذهنية (١) ؛ لأنى أردت أن أثبت أن ما تحدثت عنه هو كما قلت حتى أثبت فقط أن هناك شيئا موجودا فى الذهن لا نستطيع أن نعقل عدم وجوده فى الواقع . وعندما تقول : إنك لا تستطيع أن تعقل العبارة وأنه ليس لديك فى الذهن موجود لا تستطيع أن تتصور أعظم منه ، كشىء تم لك تصوره بجنسه ، أو بنوعه ، لأنك لم تعرف الشىء نفسه كما لا تستطيع أن تمثله (٢) بشىء آخر يشابهه فمن الواضح أن الأمر على خلاف ما تقول . وبما أن كل خير أخص يشابه الخير الأعم فى أن كليهما خير ، فمن الواضح لكل نفس ناطقة (٣) أننا إذا ارتفعنا من الخير الأخص إلى الخير الأعم يمكننا كذلك أن

---

(1) pictura praecogita.

(2) conjécio

(٣) Rationabili menti وهى ما ترجمناها (بالنفس الناطقة) قبل ذلك أنظر الهامشين رقم ٢،٣ ص ١٤٥ .

نرتفع مما نستطيع أن نتصور أعظم منه إلى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . إذن فمن الذى لا يستطيع مثلا أن يفكر — حتى ولو لم يعتقد فى الوجود الواقعى لما يفكر فيه — أنه إذا كان كل ذى بداية ونهاية خيرا ، فالذى لا يتوقف لحظة عن الوجود — حتى ولو كان له بدء فى الوجود — خير أعم . وبما أنه أعم من الخير الأول فكذلك ما لا بداية له أو نهاية أفضل من غيره حتى لو أنتقل من الماضى إلى المستقبل مارا بالحاضر . وسواء أكانت هذه الحقيقة موجودة فى الواقع أم لا، فإن الذى لا يحتاج إلى الحركة والتغير بل الذى لا يكون مجبرا عليهما يكون أفضل منها . ألا يمكن التفكير فى ذلك ؟ أين يمكننا أن نتصور موجودا أعظم منه ؟ على هذا الأساس نستطيع أن نرتقى (١) إلى مالا نستطيع أن نتصور أعظم منه . إن لم يقبل الأحمق سلطة الكتاب المقدس يمكن مع ذلك دحض أقواله إن أنكر أننا بإمكاننا أن نرتقى من أشياء أخرى إلى ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه (٢) . فلو أنكر ذلك كاثوليكى فليتذكر أن **الكمالات اللامرئية لله تنكشف بالذهن منذ خلق العالم عندما نتأمل فى مخلوقاته ، وتكون الألوهية والقدرة الخالدتان لله (٣) .**

---

(1) Conji cio.

(٢) يظهر فى هذه الفقرة منهج القديس أنسيلم فى الاعتماد على سلطة العقل وحده فى الاقناع والمجادلة ، ومن لا يقتنع فليس أمامه إلا نص الكتاب المقدس .

(٣) رسالة إلى أهالى رومية ١ : ٢ .

الفصل التاسع

يمكننا أن نتصور الموجود الأعظم وأن نعقله وبذلك تقوى حجتنا ضد الأحمق

إذا كان صحيحا أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر أو أن يعقل ما لا يستطيع أن يتصور أعظم منه ، فصحيح أيضا أن الإنسان قد استطاع أن يتصور هذا الموجود الذى لا يستطيع أن يتصور أعظم منه وأن يفكر فيه . وكما لا يمنعنا شيء أن نقول عنه إنه **فائق عن الوصف** مع أننا لا نستطيع أن نعبر عما يقال عنه إنه فائق الوصف كذلك لا نستطيع أن نفكر **فيما لا يمكن تصوره** مع أننا لا نستطيع أن نتصور ما تنطبق عليه عبارة ما لا يمكن تصوره . لذلك عندما نقول : ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يمكننا أن نتصور يقينا ما نسمع وأن نعقله مع أنه لا يمكن تصور الشيء المراد نفسه أو عقله بقولنا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . حقيقة لو كان هناك أحمق وصل به حد البلاهة أن يقول إن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود ، فإنه يستحى أن يقول إنه لا يستطيع أن يعقل أو أن يتصور ما يقول ، وإن كان هناك من لا يستحى أن يقول كذلك فلا يحق لنا فقط أن نلفظ أقواله بل يجب أن نلفظه هو نفسه . فمن ينكر أن هناك شيئا لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يعقل نفيه الذى يقوم به ويتصوره ، وهو نفى لا يستطيع أن يعقله أو أن يفكر فيه دون جميع أجزائه ، « وما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » أحد هذه الأجزاء ومن ينكر هذا يعقل ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ويفكر فيه . ولكن من

الواضح أيضا أننا لا نستطيع أن نعقل ما لا يمكن أن يوجد أو أن نفكر فيه ، والذى يفكر فى هذا يفكر فى شىء أعظم من يفكر فى شىء قد لايكون موجوداً .

وعلى هذا ، عندما نفكر فيما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ونفكر أيضا فى شىء قد لا يكون موجوداً ، فإننا لا نفكر فيما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ولكننا لا نستطيع أن نفكر ولا نفكر - فى نفس الوقت - فى شىء واحد بعينه . ومن يفكر فى موجود لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يفكر فى شىء قد يكون غير موجود ، بل فى شىء لا يمكن أن يكون غير موجود . وينتج عن ذلك أن مايفكر فيه موجود بالضرورة لأن كل ما لايمكن أن يكون موجودا ليس هو ما يفكر فيه .

الفصل العاشر

قوة الحجة السابقة وختام الكتيب

أظن أنى قد برهنت فى الكتيب السابق بحجة ضرورية كافية لا بحجج واهية على أن الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود فى الواقع ، وأنه لا يمكن دحض هذه الحجة مهما بلغت قوة الإعتراض . حقيقة أن لهـذا البرهان قوة من شأنها أن تثبت بالضرورة الوجود الواقعى لهذا الموجود بمجرد ما نعقل ما نقوله ، أو بمجرد مانتصوره . وهذا هو كل مايجب إعتقاده بالنسبة إلى الجوهر الإلهى ، فالواقع أننا نعتقد فى الجوهر الإلهى أنه كل مايكون وجوده على الإطلاق أفضل من عدمه ، فالخالد أفضل من غير الخالد ، والخير أفضل من غير الخير والخير نفسه أفضل من عدم الخير . ولا يمكن لشىء مثل هذا ألا يكون ما نستطيع أن نتصور أعظم منه . لا بد إذن أن تكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو كل ما نعتقده فى الجوهر الإلهى .

أشكر لك حسن قبولك ، ولومك لى ، وثنائك على كتيبى هذا . فى الحقيقة أنك غمرت بمديحك ما بدا لك أنه أجدر بالقبول ، وطبيعى أنك لمتق على ما بدا لك ضعيفا بحسن نية لا بسوء نية .

انتهـى

القديس توما الاكويني

الوجود والماهية

مقدمة المترجم

إذا كانت محاورة « المعلم » القديس أوغسطين دليلا على وجود الله يقوم على تحليل اللغة وإثبات عجزها عن التعليم ومن ثم فلا بد من معلم داخلي في باطن كل إنسان، وهو المسيح أو إن شئنا فهو الله الذي ينكشف في القلب كنور يضيء له الأشياء ذاتها ، وإذا كان « مقال في وجود الله » للقديس أنسيلم دليلا آخرا على وجود الله يقوم على إستنباط الوجود من الفكر وإثبات وجود الله بالفعل من إحدى صفاته وهي الكمال - وقد بينا إستحالة ذلك - « فالوجود والماهية » للقديس توما الأكويني[1] يقدم دليلا من نوع آخر على وجود الله بتشبيده صرحا

---

(١) ولد القديس توما الأكويني Saint Thomas d'Aquin في قصر روكاسكا Roccasecca بالقرب من أكوينو Aquino التي كان أبوه نبيلا عليها في أواخر سنة ١٢٢٤ وأوائل سنة ١٢٢٥ . وقد أودعه أبوه خادما oblat للكنيسة سنة ١٢٣٠ في دير مونت كاسينو Monte Cassino وعندما طرد فردريك الثاني الرهبان من الدير عاد توما إلى عائلته بعض الوقت . وفي نفس السنة التحق بجامعة نابولي التي أسسها فردريك الثاني في كلية الفنون . ولما توفي أبوه سنة ١٢٤٣ كان حرا في أختياره فقرر الأنضمام إلى جماعة « الأخوة الوعاظ Frères Prêcheurs » التي أسسها القديس دومينيك Saint Dominique وابس مسوح الدومنيكان وعمره عشرون عاما . وبينما كان في طريقه إلى بولونيا Bologne في فرنسا مع رئيس الجماعة، أختطفه أخوته وبعض أقاربه بالقرب من أكوابندنت Aquapendente لأنهم لم يكونوا راضين عن دخوله نظام الرهبنة ، وأعادوه إلى مسقط رأسه . وفي خريف سنة سنة ١٢٤٥ أستعاد حريته وتوجه الى باريس ، ودرس في كلية اللاهوت متلمذا على البير الكبير Albert le Grand . وفي سنة ١٢٤٨ غادر باريس مع أستاذه لإدارة مدرسة جديدة للاهوت Studium Generale أقامتها جماعة الدومنيكان في كولونيا وأقام بها حتى صيف سنة ١٢٥٢ . ثم عاد إلى باريس لإعداد الأستاذية في اللاهوت Licentia docendi وحصل عليها بالفعل سنة ١٢٥٦ وبدأ التدريس حتى سنة ١٢٥٩ بعد أن أصبح أستاذا . ثم عاد إلى إيطاليا للتدريس في أنجاني Angani من سنة ١٢٥٩ حتى سنة ١٢٦١ وأورفتيو =

عقليا من أدوار عدة تسكن الأشياء فيه فى الأدوار الأولى لأنها جواهر مركبة من مادة وصورة ، والملائكة والنفوس فى الأدوار الثانية لأنها جواهر روحية بسيطة ما زالت تشوبها المادة - وإن كانت من نوع روحى - والقوه التى تصير إلى فعل ، ويقبع الله فى الدور الأخير لأنه جوهر بسيط ، علة أولى ، وصورة محضة ! ٥

وإذا كان القديس أوغسطين يعتبر قمة الفلسفة المسيحية فى عصر آباء الكنيسة كما يعتبر عمله الجامع لكل أعمال آباء الكنيسة اليونان واللاتين منهم[1] فكذلك يعتبر القديس توما الأكوينى قمة الفلسفة المدرسية فى العصر الوسيط المتأخر Spätskolastik ، كما يعتبر عمله الجامع لكل المحاولات الفلسفية السابقة عليه فى الاعتماد على الأفكار الأرسطية فى عرض حقائق الديانة المسيحية ، وإذا كان أفلاطون - والأفلاطونية الجديدة معه - فى العصر الكنسى هو الدعامة الأولى للتفكير المسيحى الناشىء كما اتضح ذلك عند آباء الكنيسة فى القرن الرابع فإن أرسطو أصبح الدعامة الأولى فى العصر الوسيط المتأخر لمفكرى المسيحية والمدافعين عنها ، وهكذا لم يعد للعالم ظاهراً يدركه الحس وحقيقة تنكشف فى المثال بل أصبح مادة موجودة بالفعل مركبة من مادة وصورة ، بل إن الصورة

= Orvetio من سنة ١٢٦١ حتى سنة ١٢٢٥ وروما من سنة ١٢٦٥ حتى سنة ١٢٦٧ وفيتربو Viterbo من سنة ١٢٦٧ حتى سنة ١٢٦٨ . ثم ترك إيطاليا عائدا إلى باريس التى وصلها سنة ١٢٦٩ ثم تركها للتدريس بنابولى سنة ١٢٧٣ ثم تركها سنة ١٢٧٤ بعد دعوة البابا جريجوار العاشر له فى المجمع المسكونى فى ليون Concile de Lyon ، ولكن المرض أنتابه فى الطريق فحط فى فوسانوفا Fossanova ومات فى ٧ مارس سنة ١٢٧٤ وعمره تسعة وأربعون عاما.

(1) 1. H. Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique.

نفسها لم تعد مجرد وجوداً ذهنياً بل أصبح لها وجوداً واقعياً فى بعض الأحيان ، ولم يعد يستعمل الأدب والبلاغة كأسلوب للخطاب بل أصبح هناك الجدل والمنطق كوسيلة للاقناع ، أى أن المسيحية لم تعد معاشة بالقلب « تنخر » فى الوجود وتبين تناقضاته بل أصبحت مذاهب عقلية تحاول أن تتفهم سر العقائد سـواء أنجحت فى ذلك أم لم يقدر لها النجاح .

وقد قلنا قبل ذلك إن هناك عوامل ثلاثة حددت هذا التحول وهيأت له . أولا ظهور بويس Boèce فى القرن السادس محاولا لأول مرة تقريباً شرح أرسطو وتقديمه جهازاً فكرياً لمن أتوا بعده يستعملونه فى عرض حقائق الوحى ، ثانياً ظهور أريجين Érigène فى القرن التاسع وتركيزه على الأفكار وترتيبها وتدرجها وإن كانت ما زالت مخلوقة ، ثالثاً ترجمة أعمال الفلاسفة المسلمين ونشرها فى العالم المسيحى وابتداء ظهور آثارها فى القرن الثالث عشر فى نشأة الجامعات وتهيئة الجو لظهور أساتذة الجدل والنقاش ، وقد كان يغلب على أعمال الفلاسفة المسلمين الطابع العقلى الذى يعتمد على العقل الصريح وبداهته ومطابقته للوحى ، وقد ظهر ذلك من قبل عند أنصار الجدل فى القرن الحادى عشر .

١ — كتاب « الوجود والماهية »[1] :

كتب القديس توما الأكوينى « الوجود والماهية De Ente et Essentia

---

(١) طبع الوجود والماهية طبعات عديدة مع شروح وتعليقات وافية وترجم إلى معظم اللغات . وأطول شرح وضع له هو شرح كايتان Caitan وطبع طبعة علمية سنة ١٩٣٤ فى تورينو بإيطاليا . كما طبع أيضا طبعة علمية مع الترجمة الفرنسية برينتو Bruneteau فى باريس سنة ١٩١٤ (أعتمدت ترجمة الأب بولس مسعد على هذه الطبعة فى تقسيمها) وأوفى طبعة علمية — كانت ومازال — طبعة الأب رولان جوسلان Rolan Gosselin الدومينيكانى فى بلجيكا سنة ١٩٢٦ ، وآخر طبعة هى من عمل C. Capelle فى باريس سنة ١٩٥٦ مع=

أثناء إقامته الأولى فى باريس وتعتبر مع شرحـــه لكتاب الأحكام لبطرس اللومباردى Pièrre Lombard من أوائل كتاباته ، ويعد هذا الكتاب الأساس النظرى الذى تقوم عليه فلسفة القديس فى تفرقته بين الوجود والماهية لوضع أسس جديدة للتفكير المسيحى إبتداء من القرن الثالث عشر ورداً على كثير من الفلاسفة الأفلاطونيين الأوغسطينيين منهم أم اليهود من أمثال سليمان ابن جبرول وآرائه فى الجواهر الروحية المادية ومستوحياً كثيراً من حججه من الفلاسفة المسلمين خاصة ابن سينا . وقد كتب القديس فى نفس الفترة «مبادىء الطبيعة De principiis naturae » لمعالجة نفس الموضوع بنفس المنهج فى تحديد الألفاظ المستعملة لفهم الطبيعـــة ، ومن ثم فكلاهما من ضمن المجموعة الفلسفية (١) .

٢ — توما الأكوينى وأرسطو :

يستعمل توما الأكوينى فى عرضه لاتجاهه الفلسفى كل المفاهيم الأرسطية التى

= الترجمة الفرنسية وهى الطبعة التى أعتمدنا عليها فى الترجمة والتعليقات والشروح مع الاستعانة بطبعة رولان جرسلان .

وقد قام المرحوم الأب بولس مسعد بمساعدة الأستاذ الراحل يوسف كرم بترجمة عربية صدرت فى لبنان سنة ١٩٥٥ مع مقدمة صغيرة تشمل حياة القديس ومؤلفاته وفلسفته ، تليها شروح لكل فصل ، ومقارنات بالفارابى وأبن سينا وابن رشد أعتمد فيها على النصوص اللاتينية التى ذكرها رولان جوسلان فى طبعته . وقد استفدنا فى ترجمتنا الخاصة مع الأب قنواتى بهذه الترجمة الدقيقة الوافية .

(١) تضم مؤلفات القديس توما الأكوينى مجموعات ست :

أولا - المجموعات اللاهوتية :

١ - كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردى In IV libros Sententiarum Petri Lombardi ١٢٥٤ - ١٢٥٦ =

عكف على دراستها أولا إذ أنه أيضاً من شراح أرسطو ذوى السلطة والمكانة ، ولا عجب أن يبدأ مقاله بالعبارة المشهورة « قال أرسطو » التى أصبحت شعاراً

= ٢ ـ المجموعة ضد الأمم Summa contra gentiles ١٢٦١ ـ ١٢٦٤ .

٣ ـ المجموعة اللاهوتية Summa theologiae الجزء الأول والثانى ١٢٦٥ ـ ١٢٦٨ والجزء الثالث ١٢٧٢ ـ ١٢٧٣ وهو غير كامل والتكملة Supplementum من إضافة تلميذه ريجنالد البيبرنى Reginald de Piperno

٤ ـ المختصر اللاهوتى Compendinm theologiae وهو غير كامل ، وتاريخه غير معروف على وجه التحديد ، ويحتمل أن يكون القديس توما الأكوينى قد ألفه أول عهده بالتدريس أو آخره .

ثانيا ـ الشروح على الكتابات الفلسفية :

١ ـ شرح كتاب الأيام السبعة لبويس In Boetbium de Hebdomadidus قبل ١٢٦٠ ـ ١٢٦١ .

٢ ـ شرح كتاب التثليث لبويس In Boethium de Trinitate ، نفس التاريخ السابق .

٣ ـ شرح كتاب الأسماء الإلهية لدينيز In Dionysium de divinis nominibus قبل ١٢٦٨ .

٤ ـ شرح كتاب العلل In librum de Causis بعد ١٢٧٠ .

ثالثا ـ الكتب اللاهوتية :

١ ـ الرد على العرب واليونان والأرمن بخصوص تعقل الإيمان De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ١٢٦١ ـ ١٢٦٤ .

٢ ـ الرد على أخطاء اليونان Contra errores Graecornm ١٢٦٣ .

٣ ـ رسالة إلى الأخ يوحنا الفرسالى فيما يتعلق بالمادة ١١٨ من عمل بطرس الترنتازى Responsio ad fr. Joannew Vercellensem ... de articulis 118 ex opere Petri. Tarentasii ١٢٦٤ - ١٢٦٦ .

٤ ـ رسالة إلى الأخ يوحنا الفرسالى فيما يتعلق بالمادة ٤٢ Responsio ad Fr. Joannem Vercelleusem de articulis 42. سنة ١٢٧١

٥ ـ كمال الحياة الروحية De perfectione Vitae spiritualis ١٢٧٠ . =

يردد للتلويح ببساطة الإستاجيريني . وقد قيل الكثير في صلة المعلم الملائكي le Docteur angèlique بالمعلم الأول ، إلا أنها لم تكشف عن الارتباط الباطني

= رابعا — المسائل المتنازع عليها :

١ — كتاب الحقيقة De veritate ١٢٥٦ — ١٢٥٩ .

٢ — كتاب القدرة De potentia ١٢٥٩ — ١٢٦٨ .

٣ — كتاب المخلوقات الروحية De spiritualibus creaturis ١٢٦٨-١٢٦٩

٤ — كتاب النفس De anima ١٢٦٩ — ١٢٧٠ .

٥ — وحدة الكلمة والجسد De unione verbi incarnati أو وحدة اللاهوت والناسوت ١٢٦٨ .

٦ — كتاب الشر De malo ١٢٧٠ — ١٢٧١ .

٧ — كتاب الفضائل De virtutibus ١٢٧١ — ١٢٧٢ .

خامسا — السؤال والجواب :

١ — الأسئلة والأجوبة Quaestiones de quolibet الأسئلة من ٧ إلى ١٢ ١٢٥٦ — ١٢٥٩ .

٢ — الأسئلة والأجوبة Quaestiones de quolibet الأسئلة من ١ إلى ٦ ١٢٦٩ — ١٢٧٢ .

سادسا — الكتابات الفلسفية :

١ — كتاب قضايا الجهة De propositionibus modalibus ١٢٤٤ — ١٢٥٥

٢ — كتاب مغالطات بعض الفلاسفة De fallaciis ad quosdam artistas ١٢٤٤ — ١٢٤٥ .

٣ — كتاب مبادىء الطبيعة De principiis naturae حوالى ١٢٥٦ .

٤ — كتاب الوجود والماهية De ente et essentia ١٢٥٦ أو قبل ذلك بقليل

٥ — كتاب الشراء والبيوع المؤجلين De emptione et venditione ad tempus ١٢٦٢ .

٦ — كتاب حكم الملوك (كتاب الحكم De regno) De reqimine principum حوالى سنة ١٢٧٠ وهو غير كامل .

٧ — كتاب أعمال الطبيعة الخفية De occultis operationibus naturae حوالى ١٢٧٠ .

٨ — كتاب الرد على الرشديين فيما يتعلق بوحدة العقل De unitat intellectus contra Averroistas ١٢٧٠ أو قبل ذلك بقليل . =

بينهما ، وعن تشابه موقفهما الحضارى ثم عن اتحادهما فى المزاج الفلسفى . صحيح أن القديس يشرح أرسطو كغيره من الشراح مثل الإسكندر الأفروديسى أو ثامسطيوس أو غيرهم ، وصحيح أيضاً أنه يتبنى المذهب الأرسطى إن صح هذا التعبير(١) مستعملا جهازه العقلى كقاعدة يعرض عليها حقائق الدين المسيحى إلا أن ذلك لم يتم له بمجرد حسن اختيار أو تبعية فكرية ، بل تم له ذلك طبقاً لعملية معروفة ومدروسة تحصل فى كل لحظة يتم فيها إلتقاء حضارتين وتشبع ثقافتين أحدهما بالآخر ، وقد استطاع شبنجلر O Spengler أن يعطينا خصائص هذه العملية التى سماها التشكل الكاذب La pseudomorphologie (٢) ، وهى عملية لغوية محضة تتلخص فى التعبير عن مضمون إحدى الثقافتين فى صورة الثقافة الأخرى ، أى التعبير عن معانى الأولى باستعارة ألفاظ الثانية ، وذلك أمر طبيعى ، إذ أن اللغة مشاعة بين جميع الثقافات خاصة بعد أن تتم ترجمتها ، ونعنى باللغة هنا مجموعة المصطلحات والمفاهيم التى استطاعت أحد الثقافتين أن تخلقها لتعبر بها عن تصورها للعالم ، فهى ليست مجرد ألفاظ بل إنها تحتوى على ثقافة أهلها وتصوراتهم .

= ٩ – كتاب الجواهر المفارقة De substantiis separatis حوالى ١٢٧٠ .

١٠ – كتاب مزج العناصر De mixtione elementorum ١٢٧٠ – ١٢٧١ .

١١ – كتاب حركة القلب De motu cordis ١٢٧٠ – ١٢٧١ .

١٢ – كتاب الرد على المتذمرين فيما يتعلق بقدم العالم De aeternitate mundi Contra murmurantes أوائل ١٢٧١ .

(١) هى عبارة برجسون المشهورة التى يقول فيها إن أرسطو هو عبقرية من بين العبقريات ، لكنه لم يكون مذهبا .

(2) O. Spengler: Le Déclin de L'Occident Tome IIp. 173-5
أنظر أيضا تحليلنا لهذه الظاهرة فى رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse p. cvII-cx

لم يخرج القديس توما الاكوينى عن هذا ، فقد عبر عن حقائق الدين المسيحى مستعملا ثقافة العصر وهى مفاهيم أرسطو واصطلاحاته خاصة بعد أن أصبحت مشاعة بين الجميع ، ويظهر ذلك من طريقة تعبير القديس وهو يعرض ألفاظه ثم يشير إلى أرسطو قائلا : « وهذا ما يسميه الفيلسوف ...»(١) أى أنه لا يستعير إلا اللفظ التعبير به عن تحليل له ، خاصة وأنه منتشر فى ثقافة العصر ، يعلمه الجميع ومهيء لإيصال المعانى . وقد يتعدى استعمال الألفاظ إلى تبنى محتواها الفكرى إن كان صريحاً ، فالفكر مشاع أيضاً بين الثقافات ، فيشير القديس مثلا إلى هذه القضية الأرسطية « لما كان الخطأ الصغير فى البداية يصير كبيراً فى النهاية»(٢) . التى يمكن لكل فكر أن يتقبلها ، وفى بعض الأحيان تصبح القضية الفكرية مسلمة تحتاج إلى برهان مثل « إن الوجود والماهية هما أول شىء يدركه العقل»(٣) ومثل هذه المسلمات هى التى تحدد من مقدار نجاح الفيلسوف الذى يكون فى هذه الحالة مجدداً ، ولذلك نستطيع أن نقول مع جيلسون E. Gilson إن القديس توما الاكوينى مجدد لم ينجح فى مهمته لأنه اعتبر فلسفة أرسطو آخر مرحلة من مراحل التفكير الإنسانى .

وقد ساعد على ذلك اتفاق المزاج بين الفيلسوفين ووجودهما فى نفس الظروف الفكرية بل وخضوعهما لنفس البواعث التى دفعتهما إلى ما انتهينا إليه من اتجاه فلسفى فكلاهما تتجاذبه دعوتان ، دعوة نحو المثالى والضرورى الذى يظهر فى الصورة أو فى الله ودعوة نحو الواقعى والفردى الذى يظهر فى المادة

---

(١) الوجود والماهية : الفصل الأول ص ٢٤٥ – ٢٤٧

(٢) نفس المصدر : تمهيد ص ٢٤٣

(٣) نفس المصدر : تمهيد ص ٢٤٣

أو فى العالم ، وهذه الدعوة ذات الاتجاهين المتعارضين هى أساس كل نبوغ فلسفى(١) . كانت مهمة أرسطو التعبير عن الجزئى والكلى ، عن الحسى والعقلى عن الحادث والضرورى ، أى أنه لم يرد أن يضحى بالعالم المرئى كما فعل أستاذه أفلاطون كما أنه لا يستطيع أن ينكر الفكر وهو تلميذ لأفلاطون وسقراط ، لذا كانت مهمته إيجاد اتجاه ثالث يحاول أن يعيد للأشياء وجودها الطبيعى وفى نفس الوقت يحكمها بمفاهيم عقلية محكمة . وتلك كانت مهمة توما الاكوينى فى عدم التضحية بالعالم الذى يحيط به والأشياء التى يراها كما كان الحال فى الفلسفة المسيحية عند آباء الكنيسة خاصة أتباع أفلاطون فى القرن الرابع وعلى رأسهم القديس أوغسطين . ولم يرد أيضا أن يضحى بالفكر خاصة وأنه أتى بعد قرن كان الجدل وما يزال هو أسلوب التفكير وكانت التصورات وما زالت هى مادة التعامل ، وكانت مشكلة الكليات خاصة عند أبيلار Abèlard هى مشكلة المشكلات . ومن ثم ، كان دور توما الإكوينى فى العثور على طريق ثالث يجمع بين الفكر والعالم ، بين التصور والشىء ، وبين المعقول والمحسوس ، ومن هنا جاء لقاؤه مع أرسطو على نفس الخط وفى نفس الاتجاه .

هكذا فهم توما الاكوينى فلسفة أرسطو أو بالأحرى كان ينظر إلى نفسه من خلاله وكان يقرؤ عليه فكره الخاص وذاك أمر طبيعى يؤكده تاريخ الفلسفة عند الفلاسفة(٢) ويشير إليه صراحة أوضحنا أكثر من إشارته إلى أى فيلسوف آخر ،

---

(١) J. Guitton : La vocation de Bergson p. 15-29
يحاول المؤلف أن يثبت أن كل نبوغ فلسفى مشروط فى أساسه بتنازع الفيلسوف بين دعوتين متعارضتين ، وطبق ذلك على برجسون فى نزعته نحو الرياضة ونزعته نحو علوم الحياة فى آن واحد ونحو الدين والوضعية فى نفس الوقت .

(٢) كذلك الحال عندما كان يقرؤ كانط Kant أفكاره السياسية عند روسو Ronsseœn وعندما كان يرى برجسون نفسه عند أفلوطين Plotin أو عندما كان يحقق ميرلو بونتى Merleau - Ponty أفكاره خلال جولدشتين K. Goldstein

والقسمة الثنائية التى يستعملها لتحديد معنى لفظ الوجود ، الوجود الذى ينقسم إلى الأجناس العشرة والوجود الذى يعنى الصدق فى القضايا ، هى قسمة الفيلسوف — أرسطو — الذى يرى الوجود وجودين ، واقعيا كوجود الجوهر وفكريا الذى يعبر عنه بفعل الكينونة فى الربط بين الموضوع والمحمول فى القضية . ويختار القديس الوجود بمعناه الأول كى يكون موضوع تحليله ويتجه نحوه ، ويصبح هذا الوجود هو الجوهر الأرسطى المتميز الذى يدل الحد عليه ، ولكن الحد الذى لا يكون إلا بالجنس البعيد والفصل القريب يدل على جوهر الشىء أى على ما به قوامه أو إن شئنا على الماهية ، فالماهية قريبة من الوجود إن لم تكن فيه (١) ، والجوهر طبيعة ، والطبيعة هى ماهية الشىء ، والشىء هو فعله(٢) . والجنس لا يضاف إلى الفصل إلا كما يضاف الموضوع إلى الكيفية ، والواقع أنه لا إضافة هناك ، فالجنس والفصل تحديدات لمادة هى الموضوع نفسه الذى لا ينفصل عن كيفياته (٣) . والحركة داخلة فى الشىء ، والنمو حال فيه ، الشىء يصير من القوة إلى الفعل ، والعقل الذى هو بالقوة أشبه بلوح مصقول لم ينقش عليه شىء (٤) .

ثم يبدو الشق الثانى فى فلسفة أرسطو عندما يبين توما الاكوينى هذه النزعة نحو الصورة فى تحليله للجواهر البسيطة والعودة بعدها إلى الجواهر المركبة حيث يرى أرسطو أن الصورة هى مصدر الفصل ، والفصل مستخلص من ماهية الشىء

(١) الوجود والماهية : الفصل الأول ص ٢٤٦

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٤٧

(٣) نفس المصدر : الفصل الثالث ص ٢٥٢

(٤) نفس المصدر : الفصل الخامس ص ٢٧٢

وهى الصورة[1] كما تتضح هذه النزعة فى ترتيب الوجود من مركب إلى بسيط ترتيباً رأسياً ، المركب من أسفل والبسيط من أعلى ، حتى إذا وصلنا إلى الجواهر العقلية عاشت كلها على نسق واحد فى ترتيب أفقى يمتنع فيه القسمة[2] إلا أن العلة من أعلى والمعلول من أسفل . وهكذا يتحول التنزيه العقلى إلى نزعة دينية تلقائية ، تجعل من الصورة علة ومن المادة معلولا ، والصورة لا تحتاج إلى مادة كما لا يحتاج التعقل إلى جسم أو آلة وإن كان منها ما يحتاج كالإحساس [3] ، بل إن المادة تعيش في ترقب الصورة وهذا الترقب هو الذى يسبب المباينة فى المادة وكأن الصورة سجينة تود الانطلاق إلا أن المادة تثقلها وتتشبث بها [4] . فالتنزيه العقلى الأرسطى والإيمان الدينى عند توما الاكوينى يؤديان فى النهاية إلى إثبات موجود تكون ماهيته عين وجوده ويحتوى على جميع الكمالات[5] .

٣ — التذبذب بين الواقعى والمثال :

حاول كل من أرسطو ومن ورائه توما الاكوينى أن يثبتا عينا هما على الواقعى والمثال فى آن ، فمرة يميلان لإثبات وجود الأشياء ومرة يحنان إلى الصورة المجردة أى يتنازعهما حب الله وحب العالم فى آن واحد وهذا ما نسميه بالتذبذب بين الواقعى والمثال L'embivalauce . والتذبذب ليس له هنا أى معنى سيء بل

---

(١) نفس المصدر : الفصل السادس ص ٢٧٥

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٧٦

(٣) نفس المصدر ؛ الفصل السابع ص لا يذكر توما الأكوينى اسم أرسطو بل يشير فقط إلى كتاب مابعد الطبيعة وإلى كتاب النفس .

(٤) نفس المصدر ص ٢٧٤

(٥) نفس المصدر : الفصل السادس ص ٢٧٤ .

الرغبة فى مسك طرفى الخيط فى آن واحد فالحدس الذى يقوم عليه فلسفة توما الاكوينى هو استحالة إنكار الأشياء الموجودة بالفعل وهى أمامنا نحسها ونتذوقها فى هذا العالم الذى يسير فيه الإنسان ، هذا الوجود الذى لا يمكن التضحية به واعتباره مظهراً فى سبيل المثال أو الفكرة ، وهو الوجود الذى لا يمكن استنباطه من أية ماهية سابقة عليه ، ويسمى هذا الاتجاه بالواقعية المسيحية التى أصبحت تقريباً المذهب الرسمى للكنيسة الكاثوليكية ، ولهذا تعتبر فلسفة القديس توما الاكوينى بحق أول انتقال من فلسفات الماهيـــة إلى فلسفات الوجود فى تاريخ التفكير المسيحى[1] ، ويتضح هذا الاتجاه من الفصل الأول من كتابه : فالوجود يقال على ضربين : الأول الوجود الذى ينقسم إلى مقولات عشر أى الوجود الجزئى الواقع تحت سمعى وبصرى ، والذى يطلق عليه إسم الجوهر باعتباره الحامل للمقولات التسع الأخرى ، والثانى الوجود المنطقى العقلى الكامن فى بطن القضية والذى يعبر عنه بالرابطة وهى فعل الكينونة فى اللغات الهنـــدية الأوربية ، والوجود الواقعى هو الذى يحتوى على ماهية أما الوجود المنطقى فلا ماهية له . وماهية الوجود الواقعى هى القاسم المشترك بين طبائع الوجود كله الذى تعبر المقولات العشر عنه ، فهى ليست ماهية مفارقة له سابقة أو لاحقة عليه بل متحدة معه تعبر عن جوهره . ويتم التعبير عن هذه الماهية بالحد باستعمال الأجناس والأنواع وهى الصورة وإن شئنا هى الطبيعة ، والطبيعة هى فعل الشىء أى هو الشىء فى جوهره[2] . ويتضح نفس الاتجاه من الفصل الثانى من اعتبار الماهية فى الجواهر والأعراض على السواء مع اختلاف فى الدرجة والجهة ، وباعتبارها

---

(1) E. Gilson: Le Thomisme p. 53-60

(٢) الوجود والماهية : الفصل الأول ص ٢٤٧

فى الجواهر المركبة والبسيطة على السواء مع اختلافها فى مرتبة الشرف. الماهية موجودة فى الجوهر المركب من المادة والصورة لا فى المادة وحدها ولا فى الصورة وحدها ، فهناك ماهية للجسم لا للبدن فقط أو للنفس فقط . ويعارض توما الاكوينى وجود الماهية فى الصورة فقط معترضاً على الفلاسفة الذين يحاولون إثبات ذلك. بل إن الماهية لا تدل على علاقة المادة بالصورة سواء أنبعت هذه العلاقة من الداخل أم أضيفت من الخارج لأن العلاقة عرض بالنسبة للجوهر ، والماهية توجد فى المركب الفعلى من المادة والصورة بل فى الجوهر اليونانى *ούσία* الذى يدل على الماهيـــة عند اللاتين[١] ولا توجد الماهية فى الجواهر فقط بل توجد فى الأعراض أيضاً بعد إضافة موضوعاتها حتى يمكن حدها ، إذ أن الماهية هى ما يدل الحد عليه ولا يمكن حد العرض لأنه لا يستقل بذاته ، فالعرض لا يحتوى على فكرة الماهية كاملة كما أنه ليس جزءاً منها إلا أنه يتمتع بماهية نسبية بوصفه موجوداً نسبياً .

ثم يستعمل القديس توما الاكوينى منهج التحليل الصاعد ، فهو ينتقل من المركب البسيط ، ومن الوجود للماهية[٢] ، وإن شئنا من المادة إلى الصورة كى يكشف عن نزعته الأخرى نحو الصورة ونحو المثال . ويتبع فى ذلك طريقة التحليل العقلى المفاهيم أى أن موضوعاته هى التصورات يجمعها ويفرقها فى نظام تدريجى من أقل المراتب شرفاً إلى أعلاها ، ويظهر هذا التفكير الطبق إبتداء من الفصل الثانى فى قسمة الجواهر إلى مركبة وبسيطة واعتبار الأولى أقل شرفاً من الثانية والثانية أعظم شرفاً من الأولى أى أن الغنوصية ما زالت موجودة ولكن فى صورة عقلية صرفة ، فماهية الجواهر البسيطة أعظم شرفاً من ماهية

---

(١) نفس المصدر : الفصل الثانى ص ٢٥٠ .

(٢) نفس المصدر : تمهيد ص ٢٤٤

الجواهر المركبة والجوهر البسيط ليس أشرف من الجوهر المركب فحسب بل إنه علته [1] كما يظهر التفكير الطبقى فى ترتيب الكليات الخمس خاصة الثلاثة الأولى منها الجنس والنوع والفصل ترتيباً يجعل من الصورة مقياس التصنيف ، بل إن الأعراض تتبع الصورة ولا تتصل بالمادة ولا يمكن لأى عرض أن يصدر عن المادة بل لا بد من اتصال بالصورة ، فهناك أعراض تصدر من المادة فى علاقتها مع صورة خاصة كالذكر والأنثى وهناك أعراض تصدر عن المادة فى علاقتها مع صورة أكثر عمومية مثل لون البشرة[2] . وكان يمكن لهذه القسمة العقلية أن تصبح دراسة للأشياء نفسها ولجوانب الموضوع المختلفة إلا أن هذه الرغبة فى الاتصال بالأشياء عن طريق التصورات أحالت الموضوعات إلى مفاهيم ويتضح ذلك من القسمة العقلية التى يضعها القديس توما الاكوينى فى مقـــدمة « الوجود والماهية » التى تحتوى على تحديد لمعانى الألفاظ وكيف تشير هذه الألفاظ إلى الأشياء التى تدل عليها ثم كيف تشير هذه الألفاظ إلى المعانى أو إلى الأفكار المنطقية التى تعنيها ، وهذه القسمة الثلاثية : لفظ ، معنى ، شىء ، كان يمكن استغلالها فى دراسة الصلة بين اللغة والفكر والعالم كما هو الحال عند هوسرل مثلا [3] ، وكثيراً ما تتطرق القسمة العقلية إلى موضوعات واحدة فتجزئهما قسمين ، فالقسمة العقلية صورة ومادة عند ما تنطبق على الإنسان تحيله نفساً وبدناً أى جوهراً مركباً ، يتدرج البدن فى سلم الكليات من فرد إلى نوع إلى جنس ، فهو إنسان (حيوان عاقل) ثم حيوان (جسم حى) ثم جسم على الإطلاق [4] ، كما تتدرج

---

(١) نفس المصدر : الفصل الثانى ص ٢٤٨

(٢) نفس المصدر ، الفصل السابع ص ٢٨٠

(3) E. Husserl: Loqique Formelle et Loqique trauscendentale p. 27 - 9 Trad. S. Bachelard. Pnf. Paris, 1957

(٤) الوجود والماهية : الفصل الثالث ص ٢٥٣

النفس فى سلم الجواهر البسيطة فهى عاقلة إلا أنها أكثر اقتراباً إلى المادة من الجواهر البسيطة الأخرى ، أى أن تطبيق المنطق على الطبيعة حولت الإنسان وهو يندعن المنطق والطبيعة على السواء إلى موجود كباقى الأشياء وإلى مقولة كباقى المقولات .

ثم يظهر التأرجح أو التذبذب بين الواقعى والمثال ، بين المحسوس والمعقول ، بين الجزئى والكلى فى تفرقة توما الاكوينى بين المادة المعنية والمادة غير المعنية فبعد وضعه الماهية فى الجواهر المركبة من الماده والصورة حسب نزعته الأولى شعر أنه قد التصق بالمحسوس أكثر من اللازم وبأنه قد ضحى بالماهية بعدوضعها فى الجوهر المركب خاصة بعد أن قفزت مشكلة الكليات فى ذهنه ، فالمادة المعنية هى سبب تفرد الجزئيات أما المادة غير المعنية فهى سبب بقاء الكليات . فتعريف سقراط بأنه إنسان ينطبق على المادة غير المعنية لا على المادة المعنية أى على سقراط بلحمه وعظمه ، وبذلك يحافظ توما الأكوينى على كلا المطلبين الجزئى والكلى (١) . بل إن ماهية الإنسان لا تختلف عن ماهية سقراط إلا كاختلاف المادة غير المعنية مع المادة المعنية، وكذلك لايختلف الجنس عن النوع إلا كاختلاف المادة غير المعنية مع المادة المعنية مع أن التعيين الفردى بالنسبة للنوع يتحقق بالمادة أما تعيين النوع بالنسبة للجنس فإنه يتم بالصورة، فالصورة هى علة التعين وسبب التفرد للنوع بالنسبة للجنس والمادة هى علة التعين وسبب التفرد للأفراد وبالنسبة للنوع ، أى أن توما الأكوينى يرى فى الصورة والمادة على السواء علة للتعين ، الأولى لتعين من أعلى والثانيه لتعين من أسفل . فالجنس يدل على نحو غير محدد على كل ما يتضمنه النوع لا على المادة فقط ولكن دون

---

(١) نفس المصدر ، الفصل الثانى ص ٢٥١

أن يحدد صورته الخاصة كما يدل الفصل على الصورة والمادة معا لا على الصورة فقط ، بل إن الصورة هي التي تحدده بصرف النظر عن المادة ، ولذلك يتم الحد بالجنس أى بالمادة غير المعنيه وبالفصل أى بالصورة المعنية ، ومن ناحية أخرى إذ أشار الجنس إلى الصورة والنوع إلى المادة فإن الفصل يشير إلى المركب من المادة والصورة .

وتوجد الماهية ـ أو الطبيعة ـ إما طبقا للفكرة الخالصة التي يتم تصورها في المطلق والتي لا يحمل عليها شيء ، وإما طبقا للوجود المحسوس الذى تحمل عليه الأعراض ، ثم هناك طبيعة مشتركة وهى النوع مطلقة على نحو موضوعى كما هو الحال فى الجنس وذاتية على نحو فردى كما هو الحال فى الفصل ، وبذلك تكون الطبيعة واحد وكثير فى آن واحد، واحد بالنسبة للجنس وكثير بالنسبة للأفراد، ولا توجد طبيعة مطلقة فى الشيء الفردى ، فالإنسان الفردى لا يحتوى على الإنسانية ولا توجد الإنسانية خارجة عنه ، بل إن الإنسان بوصفه إنسانا ليس له وجود فى هذا الإنسان أو فى ذلك الإنسان ، وبذلك ينفى توما الأكوينى عن الفكرة العامة صفتى الوحدة والمشاركة ومن ثم لا توجد الأفكار إلا فى الذهن (١) . خلاصة الأمر أن الماهية لا توجد فى إحدى الكليات دون أن توجد فى الاخرى ، فتوجد الماهية فى الجنس والنوع على السواء مع اختلاف فى دوجة التعين ، أى أن الماهية مشتركة بين الكليات الخمس ، وكثيرا ما تكون الماهية والصورة مترادفتان ، فإنسان ماهية لا تتجرد عن المادة بل تحتويها ضمنا يمكن حملها على الافراد ، وإنسانية ماهية بدون مادة لا يمكن حملها على الافراد (٢) .

---

(١) نفس المصدر ، الفصل الثالث ص ٢٥٨

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٩

ومع أن الماهية لا توجد خارج الأفراد كما يظن أتباع أفلاطون كما لا يوجد الجنس والنوع خارج الافراد (١) إلا أن توما الأكوينى يؤكد وجود جواهر منفصلة بسيطة هى النفوس والملائكة والعلة الأولى نظرا لأنها تتضمن قوة فائقة على التعقل لصور خالصة منفصلة عن المادة ، هذه الصور البسيطة ليست بسيطة بساطة تامة مطلقة ، وليست أفعالا خالصا بل مزيجا من القوة والفعل ، فالعنقاء صورة خالصة إلا أنها لا تتحول إلى وجود أى لا تخرج من القوة إلى الفعل فهى ماهية بدون وجود ، وكما تتدرج الموجودات فى الأجناس والأنواع تتدرج أيضا من حيث الفعل والقوة فهناك موجودا أقرب إلى الفعل منها إلى القوة ، وأخرى أقرب إلى القوة منها إلى الفعل . الموجود الاول هو الفعل الخالص والنفس هى الدرجة الأخيرة من الجواهر الذهنية إلا أن النفس - من بين الجواهر الذهنية - لها قوة أكبر لقربها من الموجودات المادية بالنظر الى الملائكة التى لها فعل أكثر بالنظر لقربها للمخلوقات الروحية .

خلاصة الأمر أن الماهية توجد فى الموجوادت على جهات ثلاث : أولا تكون الماهية عن وجودها كما هو الحال فى الله لأنه لا يندرج تحت جنس معين تحتوى على جميع الكمالات ، ثانيا توجد الماهية فى النفوس المخلوقة حيث يختلف وجودها عن ماهيتها فالوجود متحقق فى المادة والماهية خالية من المادة ، وثالثا توجد الماهية فى الجواهر المركبه من مادة وصورة تستمد وجودها من شيء آخر غيرها (٢) .

تصور توما الأكوينى لله تابع لتأليه العصر الذى يقتضى اعتباره الصورة

---

(١) نفس المصدر ، الفصل الرابع ص ٢٦٠

(٢) نفس المصدر ، الفصل السادس ص ٢٧٣ — ٢٧٧

المحضة، والجوهر البسيط والعلة الأولى،والذى تكون ماهيته عين وجوده، والذى هو دائما بالفعل والذى يحتوى على جميع الكمالات ، فثقافة العصر تقتضى إعتبار الصورة أشرف من المادة والعلة سابقة على المعلول والبسيط أكمل من المركب والفعل أتم من القوة،ونتساءل الآن هل يحتوى هذا الخطاب علىموضوع ماوهل يقول شيئا ؟ كل حديث عن الله لايتعدى مرحلة التنزيه العقلى يقع فى نوع من الخطاب متسق مع العقل المنطقى الصورى الذى لا ينبغى ولا يثبت إلا اتساقه مع نفسه تبعا لقوانين العقل نفسها ثم بدافع دينى غريزى جعل هذا الانسان العقلى أشرف من تناقص المادة وحدوث العالم وملابسات الزمان (١) . الله من حيث هو وجود وحياة لا تستطيع الصورة المحضة أن تغنى عنه شيئا ، بل إن البراهين الخمسة المشهورة على وجود الله لا تثبت إلا نفسها ولا تكشف إلا عن قوانين العقل فى الانتقال من المعلول الى العلة ، ومن المتحرك للثابت ، ومن الحادث للضرورى ، ومن الناقص للكامل ، ومن التابع للمتبوع ،صحيح أننا لا نستطيع أن نعرف عن الله شيئا إلا بالطريق السلبى فى نفى كل تشبيه أو تجسيم عنه أما الطريق الايجابى فلا سبيل لنا إليه إما لأننا نقع لا محالة فى التشبيه وإما أنه من المحال أن نعرف شيئا عنه . وعلينا أن نختار بين ما يقوله توما الأكوينى عن الله وبين ما يقوله عن العالم لأن محاولته فى تثبيت عينيه عليهما معا أدت إلى تنزيه عقلى مبنى على عاطفة دينية . على أية حال كل تفكير إلهى لا يقول شيئا عن الله بل يكشف عن عقلية الفكر ومزاجه كما يكشف عن ثقافة العصر ونوعها .

٤ — توما الأكوينى وفلاسفة المسلمين :

يشير توما الأكوينى إلى فلاسفة المسلمين إما بوصفهم شراحا لأرسطو وإما

---

(١) أنظر الفقرة التالية : الطهارة الدينية والقسمة العقلية

بوصفهم مفكرين لهم آراؤهم الشخصية فى أمهات المسائل الفلسفية ، فيعرض لهم إما لطلب تأييدهم فى فهمه لأرسطو أو فى وضعة الخاص المشاكل وهذا هو الغالب ، وإما لتوجيه النقد لهم وهذا هو الجانب الأقل . وإن كان أرسطو هو أكثر الفلاسفة الذين يرد إسمهم فى الكتاب إلا أن ابن سينا وابن رشد يليانه على التو . وكثيرا ما يقبل توما الأكوينى بعض تحليلات فلاسفة المسلمين دون نقد أو تمحيص بوصفها مسلمات قد لا يقبلها كل عقل ، فهو يشير إلى ابن سينا مثلا شارحا أرسطو فى أن الوجود والماهية هما أول شىء يدركه العقل [١] مع أنها مسلمة تحتاج إلى برهان خاصة وأن مفكرا آخرا كابن رشد قد لا يقبلها من وجهة النظر الفلسفية الخالصة لأن الوجود لديه موجود بالفعل ، لا يزيد على الماهية ولاتزيد الماهية عليه ، بل إن مجرد نسبة الوجود إلى شىء آخر يدعو للتساؤل والدهشة عند ابن رشد . إلا أن توما الاكوينى فى الغالب ينظر إلى فلاسفة المسلمين خاصة إلى ابن سينا مستندا عليهم فى تأكيد نظرته الثنائيه إلى الصورة وإلى المادة فى نفس الوقت من وراء أرسطو وهو ما سميناه من قبل التذبذب بين الواقعى والمثال ، فمرة يستند توما الاكوينى إلى فلاسفة المسلمين لتأكيدأولوية الصورة على المادة خاصة فيما يتعلق بالصور المفارقة،ومرة لتأكيد مبدأ التشخيص والتفرد للجواهر المركبة،ومرة ثالثة ليؤكد النظرتين معاً حسب نزعته فى المحافظة على الواقعى والمثال فى آن واحد .

يستند توما الأكوينى لابن سينا فى تأكيده للصورة وهى التى تدل على الكمال أو اليقين[٢] ،فالصورة هى التى تحدد الفصل بالنسبة للجنس إذ أن الفصل تعيين مأخوذ من صورة معينة دون أن يوحى بمادة معينة كما يقال « متنفس» وفى هذا

---

(١) الوجود والماهية ، تمهيد ص ٢٤٣

(٢) نفس المصدر ، الفصل الأول ص ٢٤٦

يقول ابن سينا « إن الجنس ليس فى الفصل كجزء من ماهيته بل فقط كموجود خارج عنها » (١) . وعندما يؤكد توما الأكوينى وجود الجواهر البسيطة حيث تكون ماهيتها عين وجودها خاصة العلة الأولى - لأن النفوس والملائكة وإن كانت جواهر بسيطة إلا أنها خاضعة للقوة وللفعل - يستأنس بقول ابن سينا إن ماهية الجواهر البسيطة هى عين الجوهر البسيط من حيث أنه لا يوجد موضوع يقبلها(٢) ، كما يستأنس بقوله باستحالة تكثر الجواهر البسيطة وذلك لأنه بقدر ما فيها من الأنواع يكون فيها من الأفراد (٣) . ويطبق توما الاكوينى مقولتى الجنس والفصل على الجواهر البسيطة . ففى الجواهر المحسوسة يستخلص الجنس من مادة الشىء والفصل من صورته وفى هذا يعتمد توما الأكوينى على قول ابن سينا إن الصورة فى المركبات من مادة وصورة فصل بسيط لا بحيث تكون الصورة هى الفصل بل لأنها مصدر الفصل . ولما كانت الجواهر الروحية ماهيات بسيطة فلا يؤخذ الفصل فيها من جزء من الماهية بل من الماهية كلها ، وفى هذا يعتمد توما الأكوينى على قول إبن سينا إن الأنواع التى ماهيتها مركبة من مادة وصورة هى وحدها حاصلة على فصل بسيط (٤) . والماهية شىء مشترك فى طبائع الموجودات ، وليس لها وجودا مفارقا للأشياء، وفى هذا يقول ابن سينا « تكون الماهية شيئا إما إنسانا وإما فرسا أو عقلا أو نفسا » وكذلك قوله : « ليس فهمك ماهية شىء من الأشياء وفهمك الواحد يوجب أن يصح لك أنه واحد ، فالواحدية ليست ذات شىء منها ولا مقدمة لذاته بل صفة لازمة

---

(١) نفس المصدر ، الفصل الثالث ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ، الفصل الخامس ص ٢٦٨

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٦٩

(٤) نفس المصدر ، الفصل السادس ص ٢٧٥

لذاته (١) » .

ومن ناحية أخرى يجد توما الأكوينى فى مبدأ التشخيص عند ابن سينا سندا فى تأكيد نزعته نحو الأشياء ، فالمادة على ما يقول ابن سينا هى سبب التعين ، فالانسانية لا مادة لها ولا يمكن حملها على إنسان فى مقوله . إن هوية المركب ليست عين المركب التى هى هويته ولو أن الهوية هى أيضا مركبة ، فالانسانية مثلا ولو أنها مركبة إلا أنها ليست الانسان ، بل يلزم أن تحل فى موضوع وهو المادة المعنية (٢) ، وكذلك لا يمكن حمل الجنس والنوع والفصل وهى معانى على الجزئى المتحيز ، وفى هذا يستشهد توما الأكوينى بابن سينا فى قوله ليست النطقية الفصل ولكنها مبدأ الفصل (٣) ، بل إن توما الأكوينى لا يتحرج فى إثبات الوجود الذهنى للكليات ويستشهد فى ذلك أيضا بابن سينا وبابن رشد على السواء ، وقد أكثر ابن سينا من استعمال بعض الألفاظ الذى تدل التعين مثل متعنية ، متحددة ، متحيزة وقد نقلها المترجمون اللاتين إلى : Signatum, designatum, signatio, assignatio, designatio, signare, designare واختار توما الأكوينى أحدها وهو Siqnatum (٤) .

ومن ناحية ثالثة يعتمد توما الأكوينى على ابن سينا أيضا فى محاولته جمع المادة والصورة فى مركب واحد كى يمسك بطرفى الخيط ويستشهد بقوله « إن هوية الجواهر المركبة هى عين المركب من المادة والصورة » (٥) . وما يقال على الصورة والمادة فى دراسة الشيء يقال على النفس والبدن فى دراسة الانسان ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٤٠ طبعة مصر ، عن مسعد ص ٦٦

(٢) الوجود والماهية ، الفصل الثالث ص ٢٥٢ .

(٣) نفس المصدر ، الفصل الرابع ص ٢٦٠

(4) Roland-Gosselin, p. XVII

(٥) الوجود والماهية ، الفصل الثانى ص ٢٤٩ — ٢٥٠

فالنفوس مخلوقة ثم تتشخص فى البدن إلا أنها لا تتلاشى بتلاشيه لأن تشخصها يتعلق بالبدن من جهة ابتدائها ، ويذكر توما الأكوينى فى هـذا الصدد قول ابن سينا إن تشخص النفوس وتكثرها يتعلقان بالبدن من جهة ابتدائها لا من جهة إنتهائها (١) .

ويعتمد توما الأكوينى على ابن رشد - ويسميه الشارح - فى تأكيده الموجودات والأشياء التى تحتوى علىوجودها وقوامها فىذاتها إذ أن ابن رشد يقول : « إن طبيعة الأشياء الخاضعة للكون هى مزاج ما أعنى أنها مركب من مادة وصورة » (٢) . كما يستند عليه شارحا لأرسطو فى أن الوجود بمعناه الاول - أى الوجود الفعلى فى مقابل الوجود المنطق - يقال على الجوهر (٣) ، إذ أن الفلاسفة الثلاثة اليونانى والمسيحى والاسلامى يثبتون الوجود فى أول معانيه كجوهر حامل للأجناس التسعة الاخرى ، فماهية الانسان وماهية سقراط لا تختلفان إلا من جهة المتحيز واللا متحيز ، وهذا معنى قول ابن رشد : « إن سقراط ما هو إلا الحيوانية والنطقية اللتان هما ماهيته » (٤) ، فالماهية لا تنفصل عن سقراط ولا ينفصل هو عنها .

ومن ناحية أخرى تكون الصورة هى سبب التكثر والتعين ، فوحدة الجنس صادرة عن عدم التعين وعدم الفصل ، إذ يدل الجنس على صورة معينة بفصل وهى التى يدل عليها بالتعيين ، ويستند توما الأكوينى فى ذلك على شرح إبن رشد وقوله : إن المادة الأولى يقال أنها واحدة باستبعاد جميع الصور بينما

---

(١) نفس المصدر ، الفصل السادس ص ٢٧٥
(٢) نفس المصدر ، الفصل الثانى ص ٢٥٠
(٣) نفس المصدر ، الفصل الأول ص ٢٤٥
(٤) نفس المصدر ، الفصل الثالث ص٢٥٢

الجنس يقال أنه واحد باشتراك الصورة التي يدل عليها (١) ، كما يستشهد توما الأكويني بعبارة إبن رشد الدالة على وجود الكلي في الأذهان لا في الأعيان وهي « إن العقل هو الذي ينتج الكلي في الأشياء »(٢). وفي موضوع العقول المفارقة يستند توما الأكويني إلى شرح كتاب النفس لابن رشد فيما يتعلق بوجود القوة والفعل فيها ، فلو كنا نجهل طبيعة العقل المنفعل لما إستطعنا أن نصل إلى كثرة العقول المفارقة التي تتمايز مع بعضها بحسب درجة القوة والفعل (٣) ، فالنفس الإنسانية أدنى درجة من الجواهر العقلية ويكون عقلها الذي بالقوة بالنسبة للصور المعقولة كالهيولى التي تمثل أدنى درجة في الوجود المحسوس بالنسبة للصور المحسوسة ، أما الله فهو وجود محض متمتع بجميع الكمالات المتحققة في جميع الأجناس ولهذا فهو الكامل إطلاقا على ما يقول ابن رشد(٤) .

والموضوع الوحيد الذي يخطيء توما الأكويني ابن رشد هو استدلاله بكلية الصورة المعقولة على وحدة العقل لأن توما الأكويني يريد إرجاع كلية الصورة إلى نسبتها الأشياء فتمثال الإنسان له صورة جزئية إلا أنه يمثل صورة لأناس كثيرين وهنا يظهر توما الأكويني الداعي إلى وجود الأشياء وإنكار الصور المفارقة والماهيات الأفلاطونية (٥) . وقد كان هذا الموضوع ـ وحدة العقل الفعال ـ مصدر لاتهام اتباع ابن رشد اللاتين بالحلولية وللاتحاد بل كانت مصدرا لاتهام ابن رشد في العالم الاسلامي بانكار الخلود الفردي . وبالرغم مما قد يثار

---

(١) نفس المصدر ص ٢٥٧

(٢) نفس المصدر ، الفصل الرابع ص ٢٦٤

(٣) نفس المصدر ، الفصل الخامس ص ٢٧١-٢٧٢

(٤) نفس المصدر ، الفصل السادس ص ٢٧٤

(٥) نفس المصدر ، الفصل الرابع ص ٢٦٠

حول هذه المشكلة من تفصيلات تاريخية خاصة بموضوع العقول وترتيبها ودرجة العقل الفعال منها وما فى ذلك من تعرض لتاريخ المشكلة عند أرسطو والمشائين المسلمين والمسيحيين ، إلا أنها تعبر عن مشكلة فلسفية أكثر عمقا ودلالة على إتجاه ابن رشد ونزعته وميزته على باقى الفلاسفة المسلمين فيما يتعلق بخلود النفس، خلود النفس الفردية أم خلود النفس الكلية ، خلود الفرد أم خلود الانسانية جمعاء . فابن رشد بنظريته فى وحدة العقل أميل إلى خلود النفس الانسانية الكلية وذلك بتحول النفس الإنسانية بعد الموت إلى عمل جماعى شاركت النفوس الأخرى فى خلقه وأصبح تراثا للانسانية كلها . فابن رشد هو الوحيد تقريبا من بين فلاسفة المسلمين الذى دفع التفكير الفلسفى الإسلامى خطوة الأمام نحو التحرر من الأفلاطونية والأفلوطينية الجديدة ومن التفكير الدينى المشوب بهما بوجه عام، فضلا عن نظريته فى وحدة العقل وفى خلود الانسانية فهو أول من ثار على هذه التفرقة بين الوجود والماهية ، فالوجود ليس زائدا على الماهيــة ولا الماهية زائدة على الوجـود إذ يقول : « وأما قـول القائل إن الوجـود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الوجود فى جوهره فقول مغلط جدا ... (١) . وكذلك هو أول من ثار على هـذه التفرقة القائمة على الشعـور الدينى التقليـدى المشبـع بالأفلاطونية بين الموجود بذاته والموجود بغيره ، فالموجود بذاته يمكن فهمه أما الموجود بغيره ففيه قضاء عليه نفسه . ويقول إبن رشد « ولا يصح أن يقال كما يقول ابن سينا أن الواجب منه ما هو واجب بذاته وواجب بغيره (٢) » . وكذلك هو أول من انتصر للعالم ولوجوده بصرف النظر عن كونه مخلوقا أو غير مخلوق ، فنى خلقه قضاء على استقلاله وضياع له ولمن عليه فخلق العالم أو صدوره

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٣٠٥ عن مسعد ص ١٢٢

(٢) ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة مسعد ص ١٢٢

كربط بين الله والعالم تفكير ديني مشبع بالافلاطونية وبالأفلوطينية على السواء أو هو إسقاط إنسانى على الله وعلى العالم على السواء ، فالله من حيث هو مطلق وكامل وقادر لا بد أن يكون خالقا للعالم ، والعالم من حيث هو هش متكسر وضائع لا بد أن يكون مخلوقا وفى الحقيقة لا يوجد إلا الإنسان بوصفه موجودا فى العالم ، يوجد الانسان عندما يشعر بنفسه أنه كذلك ، ويوجد العالم فى لحظة إدراكه له ووعيه به .

٥ — الطهارة الدينية والقسمة العقلية :

فى ختام هذه المقدمة نود أن نضيف إضاءة جديدة على التفكير الدينى بوجه عام وعلاقته بالتنزيه العقلى ، فتلك مشكلة الفلسفة فى العصر الوسيط إسلامية كانت أم مسيحية فقد أعطت الفلسفة اليونانية مصادر القسمة العقلية سواء أيدها العقل الصريح أم لا ، وسواء أكانت مرتبطة بثقافة عقلية معينة أم عامة لكل الثقافات العقلية الممكنة ، كما أعطت الأديان الطهارة الدينية والتقوى فى الإيمان ساعدت عليها بعض الاتجاهات الإشراقية فى الفلسفة اليونانية وامتدادها كالأفلاطونية والأفلاطونية التى كانت تقوم مقام الدين فى الثقافات العقلية الخالية من الوحى ، فإذا أمكن تحديد طبيعة هذا الإلتقاء وما نتج عنه من ظواهر فكرية تخضع لقوانين محددة ولعمليات عقلية واضحة الجوانب أمكن إلقاء الضوء على كل فلسفات العصر الوسيط بل على تفكير دينى ممكن .

قد يكون توما الأكوينى قد وجد فى ابن سينا بوجه عام وابن رشد بوجه خاص بعض النظريات والشروح التى توافقه فى تحليل عالم الأشياء والبدأ به واعتبار الوجود محتويا فى ذاته على ماهيته ، وقد لا يكون فى ذلك تبعية لأرسطو

أو للفلاسفة المسلمين كما بينا من قبل (١) إذ أن البيئات العقلية التى نشأ فى وسطها أرسطو بالإضافة إلى مزاجه الفكرى قد حتمت عليه هذه الثنائية بين الفكر والواقع ، بين المعقول والمحسوس ، بين الضرورى والحادث أو بين الصورة والمادة ، ويزيد على توما الأكوينى باعث آخر دينى فى جوهره ، وعقلانى فى صورته ، وتاريخى فى تطوره ، وهو إثبات العالم والاعتراف بالأشياء فالعالم موجود إن لم يكن مخلوقا كما تقول الأديان ، وهو طرف لاغنى عنه كما ترمز لذلك عقيدة التجسد ، وهو البديل لعالم الأذهان الذى ظل مخيما على التفكير المسيحى منذ نشأته ، وقد يكون هو نفس الباعث الذى حدى بابن سينا وابن رشد إلى أخذ مثل هذا الموقف أيضاً فى إثبات الأجسام والإلتقاء عليها ومن هنا كان هذا اللقاء الفكرى فى الطابع بين توما الاكوينى وفلاسفة المسلمين وشعوره بقربهم إليه على الأقل فى كتاب « الوجود والماهية » .

ولا ينظر توما الأكوينى إلى الفلاسفة المسلمين إلا من وجهة نظره أى أنه يبحث عندهم عما يحتاجه من شرح لارسطو ومن تقسيمات عقلية لازمة له للتعبير عن تصوره الدينى للعالم بثقافته العصرية ، وقد يكون هذا الاتفاق فى الطابع الفكرى بين القديس وفلاسفة المسلمين داعياً للتساؤل عن مهمة كل منهما كمثقف عصرى داخل حضارته وعن الدور الذى لعبه فى محاولة التعبير عن مضمونه الدينى فى القالب العقلى لعصره وعلى مستواه الفكرى وبلغته ومصطلحاته .

قد يكون السبب فى هذا اللقاء الفكرى بين القديس وفلاسفة المسلمين هو أن كليهما يغلب عليه طابع الطهارة العقلية Le catharcisme Intellectuel فالطهارة عاطفة دينية تنشأ من تصور وجود الله أو ينشأ تصور وجود الله

---

(١) أنظر الفقرة الثانية من هذه المقدمة ص ٢١٢ — ٢١٩

عنها كعلة أولى الموجودات، كغاية قصوى للعالم وكلجأ يلاذ به ضد الفناء. هذا الموقف المتدين يحيل العالم إلى معبد والتفكير إلى قداسة فينشأ عالم فكرى طاهر تكون فيه العلة الأولى منشأ الكون، والصورة المحضة مثاله، والنفوس والملائكة موجودات مفارقة لاتدنسها أقدام الأرض ولا ينالها خدش المادة ولا تشوبها علائق البدن، ولما كانت ثقافة العقل عقلية صرفة تقوم على القسمة والتجزئة وعلى الجمع بين المفاهيم والتصورات والتفرقة بينهما كان لابد من التعبير عن هذه الطهارة الدينية فى تلك القوالب العقلية. ومن هنا نشأ الخطاب الفلسفى المعتمد على النسق العقلى والذى يوحى بالإيمان العقلى بالله، أى أن النص الفلسفى لايقول شيئا بل يعبر عن هذه الطهارة الدينيه فى صورة عقلية وعن هذا الإيمان السابق فى تفكير متسق وعن هذا الشعور المبهم الذى قد ينشأ عن التربية والتقليد بمفاهيم تجتمع مرة وتفترق مرة أخرى لاتحكمها إلا مبادىء العقل الصرفة مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض أى أن النص الفلسفى لايضيف جديدا فحسب بل لايقول شيئا بالمرة، إنما هو تعبير عن إيمان صاحبه وثقافته العصرية، أى أنه أدب دون أسلوب وشعر دون صياغة.

وتعبر هذه الطهارة العقلية عن مضمون فكرى منقسم على نفسه ويقسم العالم معه إلى طرفين، طرف موجب وطرف سالب، يطلق على الطرف الموجب العلة الأولى، الصورة المحضة، أو الله، وعلى الطرف السالب، العالم الموجودت أو الأشياء. وصلة هذين الطرفين بعضهما ببعض كصلة التابع بالمتبوع فالموجب هو الضامن لكل شيء وهو الحافظ، والأول، والآخير، والخالق لكل مافى الطرف الثانى من حقائق وموجودات أى أنه هو « عقدة قبه Clef de voûte » تربط جميع أجزاء القبة وتشدها إليه، إذا تهاوى تهاوت القبة كلها. هذا التصور الذى ينشأ عن الطهارة العقلية هو أخطر على العالم وعلى الإنسان بل على الله وعلى

الأديان ذاتها من أى تصور آخر حتى ولو كان بدون إله ، إذ أنه يصور الله بوصفه خارجا عن العالم وهو يعتقد فى نفس الوقت أنه حافظ له مع أنه ينكر على العالم شرعية وجوده المستقل ، وهو صورة لتفكير سياسى يجعل من الحاكم كل شىء ومن المحكومين لاشىء ، أى أنه صورة لحكم الحاكم المستبد الذى يهب الحياة والموت بمشيئته ، الذى يفكر لكل الناس والذى يعمل لكل الرعية ، وهو صورة أيضا الأخلاق التى ترى فى الإنسان جزءا طاهرا يجب المحافظه عليه وجزءا أقل طهارة يجب التخوف منه أو إن شئنا يطلق له للعنان مادام الحفاظ على الجزء الطاهر مستمر ، جزء للعبد وذرف الدموع خشية وتقوى وجزء للهو ولطرح الكؤوس مرحا وطربا مع أن العالم واحد يعيش الإنسان فيه والوجود واحد يسكن الإنسان إليه وإن شئنا الله واحد . هذا التصور الثنائى إن هو إلا الوثنية القديمة التى تجعل من العالم مسرحا ومن الآلهة أبطالا ، دخلت قلب الديانات الموحى بها عبر التاريخ وطبعتها بطابعها وأصبح التخلص منها عسيرا ولذلك كانت ردود الفعل على هذا التصور التى تجعل من الله عالما واحدا أو من العالم إلها واحدا أصدق من هذه الثنائية الوثنية المتدينة فكلا الصوفية الذين يجعلون من الله كل شىء ، والثوار الذين يجعلون من العالم كل شىء أكثر اتفاقا مع أنفسهم من المتدينين الذين يؤمنون بإله من جانب وبعالم من جانب آخر .

والغالب على القسمة العقلية الثنائية . فهناك الجوهر والعرض ، البسيط والمركب الصورة والمادة ، الفعل والقوة ، المعقول والمحسوس ، الكلى والجزئى ، اللا متعين والمتعين ... الخ ويكون أحد الطرفين أشرف من الآخر وأكمل ، فالجوهر أتم من العرض ، والبسيط أشرف من المركب ، والصورة أكمل من المادة ، والفعل أفضل من القوة ، والمعقول أصفى من المحسوس ، والكلى أنقى من الجزئى ... الخ وفى الغالب ما يكون أحد الطرفين سابقاً على الطرف الآخر

فى الزمان ، أو مستقلا عنه فى الوجود مع أنه مرتبط به ، هذه القسمة الثنائية ناتجة عن هذه الطهارة العقلية وحسب مقتضى التدين والورع . فالواقع أن هناك موجودا واحدا وشيئا واحدا لا أثر للقسمة فيه ، ويتضح ذلك أكثر من تطبيق هذه القسمة على الإنسان وجعله جزئين نفسا وبدنا أى مادة وصورة كالشىء فادامت المادة هى سبب التشخيص فالبدن هو سبب التفرد ، أى أن الإنسان الذى يشعر ويتخيل ويتذكر وينفعل ، أى يوجد أصبح جزءان : جزء يتهشم ويتلاشى وجزء يبقى ويخلد كما تقتضى النظرة الدينية . وحرصا على الخلود وعلى البقاء التام كان لابد من تصوير النفوس المفارقة والعقول البسيطة كالنفس والملاك كصورة خالصة لأن ما يتطلبه الإنسان من بقاء لا يمكن ألا يكون موجودا فى مكان ما حتى ولو لم تره الأعين (١)

وتكون القسمة ثلاثية أيضا كالجنس والنوع والفصل ، يتداخل كل منهما فى الآخر كدوائر ثلاثة متحدة المركز ومختلفة القطر أو تترتب رأسيا حسب العموم والخصوص فالجنس أعم من النوع والنوع أعم من الفصل ، والجنس ينقسم إلى أنواع ، والأنواع إلى فصول ، وهناك قسمة خماسية كالكليات الخمس ، وعشرية كالمقولات العشر أى أننا لدراسة موضوع لابد لنا من قسمة عقلية متسقة معه تدرس ويكون الموضوع قد درس بالتبعية . والتفكير بواسطة القوالب فضلا عن أنه صادر عن الطهارة العقلية لا يضيف جديدا لأنه لا يتناول الموضوع نفسه بل يغلفه ويحيطه بدوائره ويلصق عليه ألفاظه وعناوينه ، فالانسان حيوان ناطق قضية لا تقول شيئا لأن الانسان هو أنا أو أنت والحيوان هو هذه القطة أو هذا الفأر والنطق هو كل ما أشعر به وأتخيل ،

---

(١) أنظر مقدمتنا للقديس أنسيلم « التفكير الإلهى والتنزيه العقلى .

وأتذكر وأنفعل وأنجح وأفشل . فالقضية لا تقول شيئا بل وضعت لفظا أطلقته عليه ووضعت بجواره لفظا آخر لشيء آخر ثم أقتصت من الأول جزءاً ووضعته في النهاية . ليس هذا تكراراً لما قيل في المنطق الأرسطي وفي القياس بوجه خاص ولكنه تحديد لنوع من التفكير قائم على أساس إسقاط بعض المفاهيم والتصورات على الموضوعات وتغليفها بها ، وفي الواقع لا تؤدي هذه العمليات إلا إلى إسقاط القوالب العقلية القائمة على الطهارة الدينية ثم إستبدال الموضوعات بها .

فالأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة لم ترضع بتاتا من خلال الأرسطية أو التوماوية القائمة على التنزيه العقلي الذي يعبر عن التقوى والطهارة الدينية ، فبينما الأولى تفسر العالم في مبدأ خارج عنه ويتفاوت العالم في درجاته كلما إزداد قربا البدأ ازداد شرفا وكلما ابتعد قل قيمة تأتي الأرسطية التوماوية فتضع هذا العالم في العقل وتسقطه على الطبيعة ويظل التدرج في الكمال كما هو ، فهناك الجواهر البسيطة وهي الصور المحضة وهي أقرب إلى المبدأ الأول ثم هناك الجواهر المركبة من مادة وصورة الاكثر بعدا عن المبدأ الاول . ثم هناك درجات متوسطة أي جواهر بسيطه خالية من المادة إلا أنها ليست خالية من القوة كالملائكة وهناك من الجواهر المركبة مثل الإنسان ما يقرب من الجواهر البسيطة عن طريق صورته وهي النفس أو التعقل أي أن الأفلاطونية والمشائية في حقيقتهما شيء واحد وإن إختلفتا في العالم الذي يسقط فيه التقوى والإيمان هل هو عالم الروح والطبيعة أم عالم العقل والطبيعة .

فإذا أشتدت القسمة العقلية وإحتدم النقاش حولها جاءتها البراهين من فوقها والأدلة من تحتها والحجج عن يمينها ويسارها لتؤيدها ، فتهبط على الذهن وتثقل على العالم وتهيمن على الموجود نفسه حتى لا يكاد يرى بعد أن غلفته عشرات من الأغطية الفكرية من تصورات ومفاهيم متشابكة تتعاصر فيما بينها . وهذا ما دفع

بعض المفكرين إلى الهرب من هذا الطابع الفكرى إما بالكره والمقت أو بالثورة والتغيير وهذا ما يظهر فى عصر النهضة الأوربى أو فى بعض الاتجاهات التجديدية الحديثة عند المسلمين ، ويكاد يضرب المثل بالخلاصة اللاهوتية الذى يحتوى على ستمائة وأربع عشرة مبحثا فى ثلاثة آلاف ومائة وسبع وثلاثين فصلا فى أنها احتوت كل شيء ولا شيء فى آن واحد أى أنها تطبق المنطق على الطبيعة وتستل الإنسان الذى يشعر ويوجد من حسابها .

فالواقع أنه لا يمكن البدء بإثبات أى القطبين السالب منهما أو الموجب ،أى أننا لا نستطيع أن نبدأ بالحديث عن الله أو عن العالم وننسى أن كل ما نستطيع أن نصل اليه هو التحقق من وجود الانسان فى العالم ، فذاك هو البعد الوحيد الذى يمكننا الكشف عنه والبدأ منه . الإنسان موجود فى العالم، يفكر ولا ريب ولكن التفكير هو إحدى مظاهر وجوده لا أن الوجود هو إحدى مظاهر نطقه والتفكير هو فى نفس الوقت إحساس وتذكر وتخيل وإدراك وتعاطف وإنفعال ، والوجود هو هذا كله ويزيد عليه أنه وجود لا يساويه شيء ولا مرادف له فلا توجد قوالب عقلية أو تصورات ذهنية أو أفكار منطقية مستقلة عن الوجود الإنسانى تغلق فى عالم الأذهان أو تطلق فى عالم الأعيان بل هناك وجود يشعر ويحس ويتخيل ويتذكر ويتعاطف وينفعل وتنتابه الاهواء . وإن كثيرا من المفكرين المعاصرين بالرغم من إحساسهم بالوجود إلا أنهم ما زالوا متأثرين بالطهارة الدينية والقسمة العقلية أى بالتفكير الدينى التقليدى وهذا ما يجعلهم معلقين فلا هم يرتضون التفكير الدينى التقليدى دون إغراق للوجود فيه ولا هم يلجئون للوجود تاركين الطهارة الدينيه كبقايا من فضائل التراث القديم (١) .

---

(١) هم أنصار توما الأكوينى المحدثين من أمثال جاك مارتيان J. Maritain وجيلسون E. Gilson ، سرتيلانج Sertillanges ، تون كاديك Tonquedec جاريجولا جرانج Garigou . Lagrange وغيرهم .

القديس توما الاكوينى

الوجود والماهية

تمهيد (١)

لما كان الخطأ الصغير فى البداية كبيرا فى النهاية كما يقول الفيلسوف فى المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم(٢)، وكان الوجود والماهية هما أول ما يتصور فى العقل على ما يقول ابن سينا فى الفن الخامس من ما بعد الطبيعة(٣) فقدرأينا تلافيا للخطأ الذى قد يقع بسبب الجهل بهما، وجلاء لما فيها من صعوبة أن نبين :

---

(١) تقسيم الكتاب إلى تمهيد وفصول من عمل الشراح والناشرين . قسمه رولان جوسلان Roland-Gosselin إلى تمهيد وستة فصول ، وقسمته كاترين كابل C. Capelle إلى تمهيد وسبعة فصول وهو التقسيم الذى أرتضيناه فى الترجمة العربية . أما التعليقات والشروح فهى إما من المترجم وإما مستعارة من طبعة رولان جوسلان أو طبعة كابل وفى بعض الأحيان من ترجمة لأب بولس مسعد التى تعتمد كثيرا على طبعة رولان جوسلان .

(2) De Caelo et Mundo, Lib. I. C. S, Com. S. Thmaos, Lect. t, 1, 9

أطلق أتباع البير الأكبر وتوما الأكوينى على أرسطو لقب « الفيلسوف » كما أطلق عليه المسلمون لقب « المعلم الأول » ويشير توما الأكوينى هنا إلى الترجمة اللاتينية القديمة . وعبارة أرسطو يمكن ترجمتها إلى مايلى : « كل غلط يقع فى المبدأ يصبح فى النهاية غلطا كبيرا » . إلا أن العبارة أقرب ماتكون إلى شرح ابن رشد فى المقالة الثالثة من كتاب النفس فى قوله « الخطأ الصغير فى البداية يصير علة لغلط أعظم فى النهاية » .

De Anima III, ch. IV.

(3) Metaph. Lib I, c. 6

وهى ترجمة مشابهة تقريبا للترجمة التى قام بها جوندیسالفی Gundisalvi. وعبارة ابن سينا هى ، « إن الموجود والشىء والضرورى معانيها ترتسم فى النفس أرتساما أوليا » (الشفاء : الإلهيات) .

أولا : المراد بلفظى **ماهية ووجود** .

ثانيا : كيفية تحققها فى مختلف الأحوال .

ثالثا : نسبتهما إلى المقصودات المنطقية أعنى **الأجناس ، والأنواع ، والفصول** (١) .

ولما كان علمنا يتأدى من المركبات إلى البسائط ، ومن اللواحق إلى السوابق وكان الابتداء بأسهل المعلومات أكثر ملائمة لتعليم المبتدئين ، فسوف نمضي من تفسير **الوجود** إلى تفسير **الماهية** (٢) .

---

(١) المقصودات المنطقية Intentiones ترجمه عربية فى الكتب العربية القديمة مثل « شرح القطب على الشمسية » ويمكن ترجمتها أيضا بالمرادات . وقد فضلنا « مقصود » وترجمنا ratio « معنى » intellectusc « مفهوم » (أنظر كشاف المصطلحات فى نهاية الكتاب) .

حتى هذه الفقرة ينتهى التمهيد فى طبعة رولان جوسلان ويبدأ الفصل الأول .

(٢) هذا المنهج مستقى من بعض كتابات أرسطو المنطقية بعد انتشارها على نطاق واسع أنظر الإشارات الى هذه الفقرات فى Ro. Gos. p. 2 note 2

الفصل الأول

الدلالة العامة للفظى الوجود والماهية

إعلم أن **الوجود** بالذات يقال بمعنين كقول الفيلسوف فى المقالة الخامسة من « ما بعد الطبيعة (١) » :

١ — الوجود الذى ينقسم إلى الأجناس العشرة .

٢ — الوجود الذى يعنى صدق القضايا(٢) .

والفرق بينهما أن الوجود بمعناه الثانى هو كل ما يمكن أن يؤلف عنه قضية موجبة حتى ولو لم يطابق شيئاً فى الواقع ، وبهذا المعنى يقال على العدمى(٣) ، والسلبى موجودات ، فنقول : إن الإيجاب هو ضد السلب ، وإن العمى موجود فى العين . أما الوجود بالمعنى الأول فلا يقال موجود إلا لما هو موجود فى الأعيان ، وبهذا المعنى لا يكون العماء أو ما شابه ذلك من الموجودات . ومن ثم ، فإسم ماهية لا يعنى الوجود بمعناه الثانى ، فالوجود بهذا المعنى لا ماهية له ،

---

(1) Metaph. Lib V. C. 7, Comment. [S. Thomas, Lect. q, Averoës Comm. 14.

(٢) كلمة propositionam لها معنى أوسع بكثير من كلمة proposition الفرنسية التى تترجم عادة فى العربية إلى كلمة قضية ، وعلى ذلك يمكن ترجمتها أيضا « تصديقات » ؛ نظرا لأنها تحتوى على إمكانية الصدق والكذب .

(٣) آثرنا ترجمة صيغة الجمع privationes et negationes بصيغة الفرد لأن « العوادم والسوالب » أثقل على الأذن من « العدمى والسلبى » . والسلبى هو نفى وجود الشيء أما العدمى فهو نفى وجود شيء يجب أن يكون .

كما يظهر ذلك فى العدميات ، ولكن الماهية تعنى الوجود بمعناه الأول ، ولهذا يقول الشارح فى الموضوع نفسه : «الوجود بمعناه الأول وهو ما يدل على جوهر الشيء »(١) .

ولما كان الموجود بمعناه الأول يشير إلى ما ينقسم إلى الأجناس العشرة كما قلنا آنفاً ، لزم أن تدل الماهية على شيء مشترك بين كل الطبائع التى على أساسها تجتمع الموجودات المختلفة فى أجناس وأنواع عديدة . نقول مثلا : الإنسانية هى ماهية الإنسان وهكذا فى سائر الماهيات . ولما كان ما يعين الشيء فى جنسه الخاص أو نوعه هو ما نعبر عنه بالحد الدال على ما هو الشيء فقد استبدل الفلاسفة بلفظ ماهية لفظ هوية ، وهذا ما يسميه الفيلسوف دائماً Quod quid erat esse أى ما يجعل الشيء هو هو(٢) .

وتسمى أيضاً هذه الماهية صورة بمعنى أن الصورة تدل على اليقين فى كل شيء كما يقول ابن سينا فى الفن الثانى من « ما بعد الطبيعة(٣)» . ويطلق عليها أيضاً إسم

(1) Averoës : In Meta. L. V.

الشارح هو اللقب الذى أعطاه توما الأكوينى وأتباعه ومعظم الفلاسفة المتأخرين فى العصر الوسيط لابن رشد بوصفه شارحا لأرسطو، بل إنه شرح أرسطو ثلاث مرات وعرفت شروحه عن طريق المترجين الأسبان ، وكان يقال عنه « أرسطو فسر الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو » وكانت نظريته فى وحدة العقل منبعا للنظريات الحلولية فى العصر الوسيط .

والنص الذى يشير إليه توما الأكوينى هو : « لكن ينبغى أن تعلم بالجملة أن اسم الهوية التى تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التى تدل على الصادق » تفسير مابعد الطبيعة ، طبعة الأب بويج ، بيروت ، المجلد الثانى ص ٥٦١ « مسعد ص ٣٥ » .

(٢) كان لفظ Quiditas مستعملا فى عصر توما الأكوينى ليعبر عن Quod quiderat esse التى حاول بها المترجمون ترجمة τὸ τι ἦν εμναι .

(3) Metaph. II, 2 (Capelle), Meta. III, 5 (Ro. Gos.)

يستعمل المترجم اللاتيني لأبن سينا لفظ certitudo لترجمة « ماهية » . ولعل النص الذى أشار إليه توما الأكويني هو : « لكل من الأعداد حقيقة مخصية وصورة تتصور منها فى النفس ، وتلك الحقيقة وحدته التى بها هو ماهو » (الشفاء : الإلهيات ، المقالة الثالثة ، الفصل الخامس) .

آخر وهو طبيعة ، ونقصد بالطبيعة المعنى الأول من المعانى الأربعة التى عينها بويس فى كتابه « الطبيعتان[1] » ، أى كل ما يستطيع العقل أن يدركه على أى نحو كان ، إذ أنه لا يمكن تعقل الشيء إلا بحده وماهيته ، ولهذا يقول الفيلسوف فى المقالة الخامسة من « ما بعد الطبيعة » [2] : كل جوهر طبيعه ، فإسم طبيعة بهذا المعنى فيما يبدو إنما يدل على ماهية الشيء باعتبارها مرتبة لفعله ، إذ لا يوجد موجود واحد خال من فعل خاص به . أما إسم هوية فيدل على ما يدل الحد عليه وتكشف لنا الماهيه أخيراً أن الموجود يحصل على وجوده منها وبواسطتها .

---

(1) De persona et duabus naturis, c. 1.

المعانى الأربعة التى أطلقها بويس هى : ١ – كل ماهو عاقل بين الموجودات الحقيقية . ٢ – جميع الجواهر . ٣ – الجواهر المادية وحدها . ٤ – الخطوط المميزة لكل موجود .

(2) Metaph Lib. V, c. 4, Comment. S. Thomas, Lect. 5.

لم يقل أرسطو بالضبط « كل جوهر طبيعة » ولكن يفهم ذلك من سياق كلامه .

الفصل الثانى

الماهية فى الجواهر المركبة

وكما يقال الموجود على الجواهر أولا وعلى الإطلاق ، وكما يقال على الأعراض ثانياً وعلى نحو نسبي ، توجد الماهية فى الجواهر وجوداً فعلياً حقيقياً وتوجد فى الأعراض وجوداً متعلق بشيء آخر وعلى نحو ما (١) .

والجواهر منها البسيط والمركب . وتوجد ماهية فى كليهما . ولما كانت الجواهر البسيطة تتمتع بوجود أشرف من الجواهر المركبة ، توجد الماهية فيها على نحو أشرف وأحق ، فضلا عن كونها (أى الجواهر البسيطة(٢)) . علة الجواهر المركبة . ونخص بالذكر الجوهر الأول والبسيط وهو الله . ولما كانت ماهيات هذه الجواهر (البسيطة) أخفى علينا . ينبغى إذن أن نبدأ بماهيات الجواهر المركبة حتى تتيسر لنا الدراسة إذ بدأنا بالأسهل (٣) .

وفى الجواهر المركبة تبدو لنا الصورة والمادة مثل النفس والجسم بالنسبة للإنسان . ولا يمكن أن يقال إن الماهية تقال على أحدهما دون الآخر(٤). فواضح أن المادة وحدها لا تكون ماهية ، لأن الماهية هى التى تمكننا من معرفة الشيء وهى التى تدرجه تحت نوع أو جنس . ولكن المادة ليست مبدأ للعلم ، وليست

---

(1) Metaphz, a, 13; S. Thomas : Comment. L. VII, 1. 2.

(٢) الكلام بين معقوفتين ( ) من وضع المترجم زيادة فى الإيضاح .

(٣) هنا ينتهى الفصل الأول فى طبعة رولان جوسلان .

(4) Phys. B, 33, a2 4, a5, b5 (S. Thomas ; Comment. L. II). بعض التعبيرات من شرح ابن سينا وابن رشد .

هي التي تحدد الجنس أو النوع الذي يندرج تحته الشيء ، إذ أن مصـــدر هذا التحديد هو ما يجعل الشيء شيئاً بالفعل . وكذلك لا يمكن للصورة بمفردها أن تكون ماهية الجواهر المركبة مع أن بعض الفلاسفة يحاولون جهداً إثبات ذلك (١). وهذه حقيقة بدهية تنتج عن الحقيقة السابقة ، وهي أن الماهية ما يدل حد الشيء عليه ، وحد الجواهر الطبيعية لا يتضمن الصورة فحسب بل يتضمن المادة أيضاً ، وإلا فلن تختلف الحدود الطبيعية عن الحدود الرياضية . ولا يمكننا القول بأن المادة قد توضع في تعريف الجواهر الطبيعية كأنها عنصر زائد على ماهيتها أو خارج عنها ، فهذا الحد خاص بالأعراض ، لأنها لا تحتوى على ماهية كاملة ، ومن ثم تحتاج أن تضم في حدها موضوعاً خارجاً عن جنسهـــا . من الواضح إذن أن الماهية تحتوى على المادة والصورة معاً .

ولا تدل الماهية على العلاقة بين المادة والصورة ، أو على شيء يضاف إليهما (من الخارج) ، فإن هذا يكون عرضاً بالضرورة ، خارجا عن الشيء ، وغير قادر على أن يعطى تعريفا له ، وهذا كله لا يلائم الماهية . فالواقع أن المـادة تصبح موجوداً بالفعل بواسطة الصورة وهي فعل المادة ، أي أنها تصبح شيئا معينا ، فما يطرأ على المادة لا يحيلها إلى موجود بالفعل على الإطلاق ، ولـكنها تصبح موجوداً بالفعل كما تصبح الأعراض ، كالبياض الذي يجعل الشيء أبيضا بالفعل ، واكتساب صوره من هذا القبيل لا يعد كونا مطلقاً بل كوناً نسبياً .

نستنتج من ذلك إذن أن إسم ماهية في الجواهر المركبة يدل على المركب

---

(1) Averoës : In Metaph. L. VII, 1. 9.

ينسب توما الأكويني هذه الفكرة إلى ابن رشد وتلامذته ، بينما يتبنى هو نظرية ابن سينا !

من المادة والصورة ، وهذا يتفق مع بوئيس في شرحه المقولات(١) حيث ما يعرف أن لفظ οὐσία يعني المركب ، والحقيقة أن لفظ ουσια عند اليونان مرادف للفظ الماهية عندنا (اللاتين) كما يعترف هو نفسه بذلك في كتاب « الطبيعتان »(٢)
ويقول ابن سينا أيضاً : إن ماهية الجواهر المركبة هي عين المركب من المادة والصورة ، (٣) وكذلك يقول الشارح في المقالة السابعة من « ما بعد الطبيعة » :
« الطبيعة التي نسميها نوعاً في الأشياء الخاضعة للتكون هي وسط أي مركب من مادة وصورة » (٤) وهذا أيضاً مطابق للعقل لأن وجود الجوهر المركب ليس هو وجود الصورة فقط أو وجود المادة فقط بل وجود المركب نفسه ،
ولذا يجب ألا تكون الماهية — التي يمكن بواسطتها تسمية الشيء موجوداً — صورة فقط أو مادة فقط بل كليهما على السواء ، مع أن الصورة وحدها لموجود كهذا تكون هي العلة . وهذا ما نشاهده في الأشياء الأخرى التي تتألف من

---

(١) يؤكد بيير دوهيم P. Duhem أن من الصعب وجود هذا النص في مؤلفات بوئيس ، ومن المحتمل أن القديس توما الأكويني قد نسب إليه هذا القول اقتداء بأستاذه ألبير الكبير الذي استشهد بالقول نفسه في شرح كتاب الأحكام لبطرس اللومباردي في المجادلة الثالثة والعشرين ، واللفظة اليونانية οὐσία تدل على معان كثيرة أهمها الجوهر بمعنى الماهية .

(٢) يلاحظ بيير دوهيم معتمداً على القديس أوغسطين (Civ. Dei. L. XII, c.2) أن لفظ essentia ظهر متأخراً في اللغة اللاتينية ويؤيد هذا القول سنيكا Sénéque وشيشرون Ciceron

(3) Metaph. V, 2

(4) In Metaph. VII, 7; Comment. 27

النص العربي هو كما يلي : « وإنما بين هذا ليظهر أن الطبيعة التي تسمى الأنواع في الأشياء الكائنة هي شيء متوسط أي مركب من مادة وصورة (تفسير ما بعد الطبيعة ، المجلد الثاني ص ٨٦٣ — ٨٦٤) ويقول ابن رشد في مكان آخر : « ليس للصورة المطلقة تكون ولا للمادة تكون فيجب أن يكون كل متكون منقسماً إلى جزءين بالقول لا بالفعل أحدهما الذي يسمى مادة والآخر صورة » (نفس المرجع ص ٨٦٢) .

ما يحتويه عليها ، فلا يسمى الشيء بأحد مبادئه فقط بل بمجموعها ، وهذا ما يظهر في الطعوم ، فإن الحلاوة تحدث بفعل الحرارة الحال في الرطوبة ، ومع أن الحرارة بهذا المعنى تكون علة الحلاوة إلا أن الجسم الحلو لا يأخذ إسمه من الحرارة ، بل من الطعم المركب من الحرارة والرطوبة .

ولما كانت المادة هي مبدأ التشخص ، فقد نستدل من ذلك على أن الماهية ، وهي المركب من المادة والصورة ، جزئية وليست كلية ، ومن ثم لن يكون للكليات حد ، مع أن الماهية هي ما يدل عليه الحد . يجب أن نعرف إذن أن مبدأ التشخص ليس هو المادة على الإطلاق ، بل المادة المعينة فقط ، وأعني بالمادة المعينة المادة ذات الأبعاد المحددة (١) . ولكن هذه المادة ليست جزءا من حد الإنسان بوصفه إنسانا ، ولكنها جزء من حد سقراط لو كان لسقراط حد ، بل إن حد الإنسان يحتوى على المادة غير المعينة ، فلا يدخل في هذا الحد هذا العظم وهذا اللحم المعينان ، بل العظم واللحم على الإطلاق . وهما اللذان يكونان المادة غير المعينة التي يتكون منها الانسان .

---

(١) قد يكون بويس هو أول من استعمل تعبير materia signata واستعمله بعده مترجم ابن سينا ثم انتشر على نطاق واسع في الفلسفة المدرسية . ويستعمل مترجم ابن رشد تعبير materia demonstrata ويعني كلا اللفظين « يشير » أو « يبين » . فمقصد أرسطو أن الوجود الشخصي الفردي لا يمكن حده حدا تاما أو وصفه وصفا كاملا ولا علاقة إلا إليه بالأصبع Tode . ويبدو أن توما الأكويني قد استعار [illegible] ابن سينا فكرة الأبعاد المحددة [illegible]

الفصل الثالث

العلاقات بين الماهية والجنس والفصل

من الواضح إذن أن ماهية الإنسان ، وماهيـــة سقراط لا تختلفان إلا كما تختلف المادة غير المعنية مع المادة المعنية ، ولذلك يقول الشارح فى المقالة السابعة من « ما بعد الطبيعة » : سقراط ما هو إلا الحيوانية والنطقية اللتان تكونان هويته » (١) . وكذلك تختلف ماهية النفس وماهية النوع كما تختلف المادة الغير المعنية مع المادة المعنية مع أن جهة التعيين مختلفة فى الحالتين ، لأن التعيين الفردى بالنسبة للنوع يتحقق بواسطة المادة المحددة بأبعادها ، أما تعيين النوع بالنسبة للجنس فإنه يحدث بواسطة الفصل المقوم اللازم من صورة الشىء .

وهذا التحديد أو هذا التعيين الموجود فى النوع بالنسبة إلى الجنس ليس بشىء موجود فى ماهية النوع وغير موجود أصلا فى ماهية الجنس ، بل إن كل ما يوجد فى النوع يوجد أيضاً فى الجنس ولكن على نحو غير محدد (٢) ، فلو لم

---

(1) In Metaph. VII, 5; Comment. 20
النص العربى الذى يشير إليه توما الأكوينى هو : « ليس زيد شيئا غير الحيوانية والنطق اللذين هما ماهيته » (المجلد الثانى ص ٨٢٤) .

(٢) هذه المشكلة التى يضعها توما الأكوينى الخاصة بالتحديد النوعى للجنس ، وتصور الجنس ككل وعلاقة أجزاء الحد بالمحدود من بين المشاكل التقليدية لشراح أرسطو (R. G. p. 12) ، ولكن الذى يهمنا هنا هو علاقة توما الأكوينى بابن سينا . فالقديس يصرح أفكار الشيخ الرئيس بل يستعمل نفس الألفاظ . فابن سينا يجعل المادة معارضة للجنس بينما يجعل القديس توما الأكوينى التعارض بين الجزء المقوم والجنس ، وكلاهما يريد إثبات استحالة حمل الكل على الجزء (Metaph. V, 2) ، ويتبنى ألبير الكبير آراء ابن سينا فى علاقة الفصل بالجنس فى نزعته الواقعية . أما نص ابن سينا فهو الآتى : « إن الجسم قد يقال : إنه جنس الإنسان وقد يقال إنه مادة الإنسان فإن كان مادة الإنسان كان لا محالة جزءا من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء على الكل » . (الشفاء : الإلهيات ، طبعة طهران ص ٤٩٤ ، مسعد ص ٤٤) .

يكن الحيوان كل ما هو الانسان بل جزءا منه لما أضيف إليه من حيث ان الجزء المقوم لا يحمل على الكل .

أما كيف حدث هـــذا ، فيمكن إدراكه عند ما نفحص الفرق بين الجسم بوصفه جزءا من موجود حى ، وبين الجسم بوصفه جنساً ، إذ لا يقال الجسم من نفس الجهة على الجزء المقوم ، وعلى الجنس ، فالاسم جسم يطلق على معان كثيرة : فى مقولة الجوهر يطلق إسم جسم على ما تسمح طبيعته أن يحتوى على على أبعاد ثلاثة ، وهذه الأبعاد الثلاثه نفسها تكون الجسم الذى ينتمى إلى جنس الكم . ويحدث أن شيئاً حاصلا على كمال لا يكون حاصلا على كمال أعلى كما يبدو فى الانسان الحاصل على طبيعة حسية والذى يحصل بعد ذلك على طبيعة عقليه . وفضلا عن هذا الكمال الذى لا يتعدى الحصول على صورة قادرة على احتواء أبعاد ثلاثة يمكن إضافة كمال آخر كالحياة أو شىء من هذا القبيل . فقد يدل إسم جسم على شىء له صورة تتضمن التحدد بأبعاد ثلاثة بحيث لا يمكن أن يخرج أى كمال آخر من هذه الصورة . وإذا أضيف لهذا الإسم معنى آخر يكون ذلك خارجا عن مدلول الجسم . ويصبح الجسم الجزء المادى المقوم للحيوان ، لأن النفس حينئذ تكون خارجه عن مدلول إسم جسم ، ومضافة إليـــه بحيث يتكون الحيوان من هذين العنصرين : النفس والجسم ، بوصفهما جزءين له .

وقد يطلق هذا الاسم جسم على معنى آخر ، فهو يدل على شىء له صورة تتعين فيها أبعاد ثلاثة أياً كانت هذه الصورة سواء لزم منها كمال آخر أم لا . وبهذا المعنى يصبح الجسم جنس الحيوان . لأن الحيوان لا يحتوى على شىء لا يوجد فى الجسم ضمناً . وما النفس فى حقيقة أمرها إلا تلك الصورة التى تتعين بها الأبعاد

الثلاثة في الشيء (١) ، ولذلك حيث قلت : « الجسم هو كل ماله صورة يلزم منها أبعاد ثلاثة تتعين فيه » : أقصد هنا أية صورة مثل الحيوانية أو الحجرية أو أى صورة أخرى (٢) ، ولهذا فصورة الحيوان متضمنة في صورة الجسم باعتبار أن الجسم جنسها (٣) » .

ويمكننا القول بالمثل في نسبة الحيوان إلى الانسان . فإن دل إسم حيوان على شيء معين حاصل على كمال يؤهله لأن يحس ويتحرك بمبدأ باطني دون أى كمال آخر ، كان كل كمال يطرأ جزءاً من الحيوان ، وليس متضمناً في مفهوم الحيوان ومن ثم لا يصبح حيوان جنساً ولكن حيوان جنس لأنه يدل على شيء معين يلزم من صورته الحس والحركة أياً كانت هذه الصورة سواء كانت نفساً حاسة وناطقة معاً . إذن يدل الجنس على نحو غير محدد على كل ما يتضمن النوع لا على المادة فحسب .

ويدل الفصل بدوره على الكل لا على الصورة فقط ، كما يدل الحد على الكل والنوع معا (٤) . ولكن على خلاف ذلك يدل الجنس حقيقة على الكل بوصفه تسمية تحدد ما هو مادى في شيء ما دون أن تحدد صورته الخاصة ، ولهذا يؤخذ الجنس من المادة مع أنه ليس بمادة . فمن الواضح إذن أن ما نسميه جسما هو

---

(١) يرفض توما الأكويني هنا نظرية تكثر الصور عند ابن سينا القائلة بأن للانسان صوراً عدة : نباتية وحيوانية وعقلية ، ويعرض نظريته في وحدة الصور ، ومؤداها أن الصورة العليا هي التي تقوم بوظائف الصور السفلى وهي التي تتحد بالمادة المعينة .

(٢) التركيز على المعنى مثل الحجرية يؤكد أن كل صورة تعتمد في وجودها على المادة وبالعكس فالوجود هو الذي يكمل الواقعي .

(٣) يتبنى توما الأكويني هنا نظرية ابن سينا في الجسمية وهي أن هناك صورة واحدة تعطي كل الأبعاد والتحديدات السابقة عليها ، وهناك أيضا الجسمية التي تهيئ الاستعداد لتقبلها ، ثم يترك توما الأكويني هذه النظرية بعد ذلك ويجعل الأبعاد هي طبيعة المادة التي تتقبلها صورة .

(٤) الشكل هو [illegible] النوع مع [illegible] معاً

ما له من الكمال ما يمكن أن تتعين فيه أبعاده الثلاثة ، وهذا الكمال له نسبة المادة
إلى كمال أعلى . أما الفصل فهو على العكس من ذلك تعيين مأخوذ من صورة
معينة دون أن يوحى بالشكل الأول وبطبيعة مادة معينة فعندما نقول مثلا « حساس »
أى ما له نفس حساسة لا نحدد المقصود بذلك سواء كان جسماً أم شيئاً آخر (١) ،
ولهذا يقول ابن سينا : إن الجنس لم يدخل تصوره في الفصل كجزء من ماهية هذا
الفصل بل كموجود خارجي عنها كوجود الموضوع في تصور الكيفيات (٢) .
لهذا السبب أيضاً لم يضف أرسطو الجنس إلى الفصل بدقيق العبارة في المقالة
الثالثة من كتاب النفس ، وفي المقالة الرابعة من كتاب الجدل إلا كما يضاف
الموضوع إلى الكيفية (٣) ، على حين أن الحد أو النوع يحتوى على الشيئين
معاً أعنى المادة المعينة التى يطلق عليها إسم الجنس والصورة المعينة التى يطلق عليها
إسم الفصل .

وهذا هو السبب في أن نسبة الجنس إلى المادة ، كنسبة النوع إلى الصورة ،
وكنسبة الفصل إلى المركب من المادة والصورة في الطبيعة مع أنه لا يجب
إعتبار الجنس والنوع والفصل المادة والصورة والمركب منهما على التوالى ، لأن
الجنس ليس هو المادة بل ما يدل على الكل المأخوذ من المادة ، كما أن الفصل

---

(١) قد توجد موجودات حية لا جسمية مثل النجوم ، ويعتمد توما الأكوينى على هذه
الفكرة في تصوره الملائكة والنفوس المفارقة .

(2) Metaph. Lib - V, C. 6.

النص العربي : « نقول أيضاً إن الجنس يحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته ويحمل
على الفصل على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته » . فنقول الآن أما الفصل فإنه لا يشارك
الجنس الذى يحمل عليه في الماهية ، فيكون إذن انفصاله عنه بذاته (الشفاء : الإلهيات
ص [illegible]) .

(3) Metaph. Lib. VII, C. 3; Comment. 2. Thomas, Lect. 3.
Topiques, Lib. IV, C. 2.

ليس هو الصورة بل ما يدل على الـكل المتحقق فى الصورة ولذلك نقول : إن الإنسان حيوان ناطق ، ولا نقـول : إنه مركب من حيوان وناطق كما هو مركب من نفس وجسم ، ونحن نسمى إنسانا : الموجود المـكون من نفس وجسم كما يتـكون من شيئين شىء ثالث ليس هو واحدا منهما ، فالإنسان ليس نفسا وليس جسما (١) . فإذا اعتبرنا الإنسان مكونا من حيوان وناطق فلن يـكون شيئا ثالثا مكونا من شيئين بل معنى مؤلفا من معنيين ، فإن معنى **الحيوان** يعبر عن طبيعة الشىء دون أى تحديد بصورة معينة من جهـة أنه بمثابة المادة بالنسبة إلى الكمال النهائى للشىء . أما معنى الفصل **الذى هو ناطق** فإنه يتكون بدوره من تحديد للصورة الخاصة ، ومن هذين المعنيين (الجنس والفصل) يتألف معنى النوع أو الحد ، وكما أنه لا يضاف إلى مركب ما واحد من أجزائه ، فـكذلك لا يضاف إلى معنى المركب معنى آخر هو جزء منه فنحن لا نقول إن الحد هو جنس أو فصل (٢) .

ومع أن الجنس يقال على ماهية النوع كلهـا إلا أنه لا يلزم من ذلك أن تـكون هناك ماهية واحدة لأنواع عديدة لنفس الجنس ؛ وذلك لأن وحـدة الجنس صادرة من عدم التعين ، أو عن عدم الفصل لا من حيث أن ما يدل عليه الجنس يـكون فى الأنواع المتعددة طبيعة واحدة من حيث العـدد ، ويضاف إليه من الخارج تعيين فصل كما تعين الصورة مادة واحدة من حيث العدد ، ويدل الجنس على صورة ما ، دون أن تأخذ هذه الصورة أو تلك شكلا معينا ـ لأن

---

(١) فيما يتعلق بنصوص ابن سينا اللاتينية التى يستقى منها توما الأكوينى ... R - G p. 18 - 20.

(٢) مع أننا ترجمنا لفظ Intellectus إلى مفهوم ، إلا أننا ترجمناه فى هذه ... فقط إلى معنى ، لأنه أوضح وأدل من « مفهوم » فى هذا السياق .

الفصل هو الذى يدل عليها بالتعيين ـ وتأخذ الصوره التى يدل عليها الجنس شكلا غير معين ، ولذلك يقول الشارح فى المقالة الثانية من « ما بعد الطبيعة » : إن المادة الأولى يقال : إنها واحدة بعد استبعاد كل الصور منها ، أما الجنس فيقال إنه واحد باشتراكه مع الصورة التى يدل عليها [1] . ومن هنا يظهر أنه بإضافة الفصل المستبعد إلى عدم التعيين الذى كان سببا فى وحدة الجنس تبقى الأنواع متباينة بالماهية .

ويقال إن طبيعة النوع غير معينة بالنسبة إلى الفرد ، مثلها كمثل طبيعة الجنس بالنسبه إلى النوع . فكما أن الجنس عندما يحمل على النوع يتضمن فى معناه

---

(1) Metaph. Lib. XI.

النص العربى هو: « والذى يظهر لى فى هذا القول أنه إنما قصد به تعريف الفرق بين طبيعة المادة فى الوجود وطبيعة الصورة العامة وبخاصة التى هى الجنس فإنه قد يظن أن المادة الأولى لما كانت مشتركة أن لها طبيعة الأمر الكلى المحمول على كثيرين . ولذلك ظن قوم أن المادة الأولى هى الجسم ، ولو كان ذلك لكانت ذات صورة ولم تكن واحدة بالصورة . وقد قيل فى غير ما موضع إنها واحدة بالعدد ، وإن كان ذلك كذلك فقد يجب أن يعرف كيف يكون شىء واحد بالعدد موجود فى كثيرين ، وذلك شىء غير معقول فيما هو بالفعل . وأما فيما هو بالقوة فهى ما يفهم من كونها واحدة بالعدد ومشتركة لكثيرين هو أنه ليس لها فصول فيفصل بها ما يوجد منها فى شخص شخص بعضها عن بعض فاذا ما عدمت الفصول الشخصية التى بها توجد الكثرة بالعدد قيل إنها واحدة ولأنها عدمت الصورة التى بها الشىء واحد بالعدد قيل فيها إنها مشتركة لجميع الأشياء الكثيرة بالعدد ، ولم يقل ذلك فيها لأن لها صورة مشتركة كالحال فى الجنس . فهى من جهة ما سلب عنها فصول الصور الشخصية واحدة بالعدد ولا من جهة أن لها صورة شخصية هى بها واحدة بالعدد ، وهى أيضا من جهة ما عدمت الصورة التى بالفعل الشخصية مشتركة للاشياء الكثيرة. فان الصورة المشتركة التى توجد لها الكليات هى موجودة بالقوة ، ولذلك كان العلم بالشىء من طريق ما هو كلى علم بالقوة . فالإشتراك الذى يفهمه العقل فى الصور عدم محض إذ كان إنما يفهمه بسلب الصور الشخصية عنها . فإذاً ليس لها وجود خارج النفس من جهة هذا التصور بالعقل لها أعنى كونها مشتركة لجميع الكائنات الفاسدات إذ كان تصورا لها من جهة العدم ، وإذا كان هذا هكذا فالشىء الذى هى به المادة مخالفة للعدم ، وموجود من الموجودات خارج النفس إنما هو كونها موضوعا للشخص المحسوس الذى يرى لا الشىء الذى يعقل منها وهذا هو التصور التام المادة » (إبن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٤٧٢ — ١٤٧٤ ، طبعة الأب بويج ، مسعد ص ٤٤ — ٤٥) .

على نحو غير متميز كل ماهو موجود فى النوع على نحو محدد ، كذلك النوع عندما يحمل على الفرد يجب أن يدل على كل ماهو موجود فى ماهية الفرد ، ولكن يدل عليه على نحو غير متميز . وبهذا المعنى يدل لفظ إنسان على ماهية النوع ، ويصبح **انسان** محمولا لسقراط . ولكن إذا تم ذلك دللنا على طبيعة النوع دون المادة المعينة التى هى مبدأ التشخيص ، تصبح طبيعة النوع وكأنها جزء ،وهذا مايدل عليه إسم إنسانية فالواقع أن الإنسانية تدل على مايجعل الانسان إنسانا ، أما المادة المعينة فلا تجعل الانسان إنسانا . ولما كانت الانسانية لاتتضمن فى معناها إلا ما يجعل الانسان إنسانا ، فمن الواضح أن المادة المعينة لاتدخل فى معناها بل تخرج عنه ، وكما أن الجزء لايكون محمولا للكل فكذلك **انسانية** لاتكون محمولا للإنسان أو لسقراط ، ولذا يقول إبن سينا : إن هوية المركب ليست عين المركب الذى يتمتع بالهوية(١)، مع أن هذه الهوية نفسها مركبة ، فإنسانية مركب ، الا أنها ليست **انسانا** ، بل يلزم أن تتعين الهوية فى شىء آخر ، هو الماده المعينه .

وكما قلنا آنفاً ، إن تعيين النوع يتم بالنسبة إلى الجنس بواسطة الصور ، فإن تعيين الفرد بالنسبة إلى النوع يتم بواسطة المادة ، ولذلك فإن اللفظ الدال على ما تؤخذ منه طبيعة الجنس بغض النظر عن الصورة المعينة التي تكمل النوع يدل على الجانب المادى للكل ، كما أن الجسم هو الجانب المادى للانسان . وعلى العكس من ذلك فإن اللفظ الدال على ما تؤخذ منه طبيعة النوع بغض النظر عن المادة المعينة يدل على الجانب الصورى ، وهذا هو السبب فى أن الإنسانيه تدل على صورة ما ، وإنما يقال ؛ إنها صورة الكل ، لا لكونها زائدة على جزئى الماهيه

---

(1) Avicenne : Metaph. V, C.5.

فيما يتعلق بالنص اللاتينى لابن سينا أنظر R. G. p. 21 - 2

وهما الصورة والمادة كما تزيد صورة المنزل على أجزائه التى لا تنفصل عنه بل بالأحرى لأنها صورة بمعنى الكل أى أنها تحتوى على الصورة والمادة بغض النظر عن العناصر التى تجعل المادة قابلة للتعيين .

من الواضح إذن أن لفظى **انسان** و**انسانية** يدلان على ماهيه الإنسان ولكن على نحوين مختلفين كما قلنا آنفاً ، فلفظ إنسان يدل عليها بوصفها كلا بمعنى أنه لا يبرز تعيين المادة كما أنه لا يتجرد عنها بل يحتويها ضمناً وعلى نحو غير معين ، ويحتوى الجنس الفصل على هذا النحو ، ولذلك يحمل لفظ **انسان** على الأفراد ، أما لفظ إنسانية فإنه يدل على الماهية نفسها بوصفها جزءاً ، لأنه لا يحتوى فى معناه إلا على ما يخص الانسان بوصفه إنساناً بغض النظر عن كل تعيين المادة ، ومن ثم فلا يحمل على الأفراد ، وهذا هو السبب فى أن إسم **ماهية** يجىء تارة محمولا للشىء فيقال مثلا إن سقراط ماهية ما وتارة يسلب فيقال إن ماهية سقراط ليست سقراط (١) .

(1) In Metaph. Lib. VII, Lect. II.

الفصل الرابع [1]

من أى وجه تعد الماهية أو الطبيعة نوعا

بعد أن رأينا دلالة لفظ ماهية فى الجواهر المركبة يجب أن نفحص الآن نسبية الماهيه إلى معانى الجنس والنوع والفصل[2] ، ولما كانت هذه المعانى تنطبق على شىء فردى متعين كان من المحال أن ينطبق معنى عام كمعنى الجنس أو النوع على الماهية حين تؤخذ مأخذ الجزء كلفظ **انسانية او حيوانية** ، ولذلك يقول ابن سينا إن **النطقية** ليست هى الفصل بل مبدأ الفصل [3] ، ولنفس السبب لا تكون الانسانية نوعا ولا تكون الحيوانيه جنسا . وكذلك لا يمكننا أن نقول إن معانى الجنس والنوع تنطبق على الماهيه عند ما نعتبرها مفارقه للجزيئات على ما قرر الأفلاطونيون [4] . فى هذه الحالة لا يحمل الجنس والنوع على الجزئى المعين ، فلا يمكننا أن نقول إن سقراط هو ما هو مفارق له ، وهذا المفارق

---

(١) ينتهى رولان جوسلان هنا من الفصل الثانى ويبدأ الفصل الثالث .

(٢) ترجمنا هنا ratio بمعنى .

يستمر توما الأكوينى فى هذا الفصل فى تحليله المنطقى ، فهو لا يهتم بالعلاقة — بين الماهية والجنس ... الخ بل يهتم بعلاقة لفظ ماهية بمعنى جنس ، مع أن هناك تشابها بين وجهتى النظر المنطقية والواقعية .

(٣) هذا نص كلام ابن سينا : « الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فالأولى أن يكون هذه مبادىء الفصول لا الفصول » (الشفاء ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، معسد ص ٤٩) .

(٤) نقد ابن سينا فى مواضع كثيرة النظرية الأفلاطونية للصور المفارقة (الشفاء : الإلهيات ، المقالة الخامسة ، الفصل الأول ، والمقالة السابعة ، الفصل الثانى) .

لن يفيد شيئاً فى معرفتنا بهذا الجزئى المعين . ولهذا لم يبق لنا فى نهاية الأمر إلا أن نعتبر معانى الجنس والنوع مطابقه الماهيه باعتبارها دالة على كل ، كما يدل لفظ إنسان أو حيوان عند ما يحتوى ـ ضمنا وبغير تعيين ـ على كل ما هو موجود فى الجزئى .

فالطبيعة أو الماهية متى أخذت بهذا المعنى يمكن إعتبارها من وجهين (١) :

الوجه الأول بحسب طبيعتها ومعناها الذاتى ، وهذا إعتبار مطلق لها ، ومن هذا الوجه لا يقال عنها قولا حقا إلا ما يوافقها بما هى كذلك ، فكل ما يقال عنها مما يخص غيرها يكون خطأ . مثلا مما يوافق الإنسان بما هو إنسان **ناطق وحيوان** وأشياء أخرى متضمنه فى حد الإنسان على حين أن **ابيض واسود** أو أى تحديدات أخرى لا تدخل فى معنى الإنسانية لا توافق الإنسان بما هو إنسان . فإذا سأل سائل عما إذا كانت هذه الطبيعه التى يتم تصورها على هذا النحو واحدة أم كثيرة ، فلا ينبغى أن نجيب بأنها هذا أو ذاك لأن كلتا الحالتين خارجتان عن معنى الإنسانية وتستطيعان أن تعرضا لها من الخارج ، فلو كانت الكثرة ضمن معنى الإنسانية لما كانت الإنسانية واحدة بالرغم من أنها واحدة لأنها موجودة فى سقراط ، كذلك لو كانت الوحدة فى معنى الإنسانية ، وفى تصورها لكانت طبيعة سقراط مماثلة لطبيعة أفلاطون ، ولا يمكن أن تتكثر الطبيعة فى كثيرين (٢) .

---

(١) أنظر نصوص ابن سينا اللاتينية فى R. G. p. 24 - 7.

(٢) يستعمل توما الأكوينى هنا نظرية ابن سينا فى الطبيعة اللامعينة أى غير المحددة بالنسبة إلى التشخيص ، فى مفهوم إنسان أو حيوان لا يوجد اشتراك أو فردية لأنه ينطبق =

الوجه الثانى بحسب الوجود الذى يحتوى على الماهية فى هذا الشىء أو ذاك، ومن ثم يمكننا أن نحمل عليه شيئا ما بالعرض وفقا للشىء الذى توجد الماهية فيه (١) فنقول مثلا : الإنسان أبيض لأن سقراط أبيض مع أن هذا لا يوافق الإنسان بما هو إنسان .

وتوجد هذه الطبيعة على جهتين : فهى توجد أولا فى الأفراد ، وتوجد ثانيا فى النفس ، وفى كلا الجهتين تحتوى هذه الطبيعه على أعراض معينه . ففى الأفراد يكون للماهيه وجود متكثر وفقا لتباين هذه الأفراد ، ومع ذلك لا يحتوى أى شىء فردى على وجود هذه الطبيعه على الوجه الأول أى على وجودها المطلق . والواقع أنه من الخطأ القول بأن طبيعة الإنسان بما هو إنسان تكون موجودة فى هذا الإنسان الفردى ، إذ لو وافق الوجود الإنسان بما هو إنسان فى هذا الإنسان الفردى لن تكون هناك أناس خارجه عنه،وكذلك لو لم يوافق الإنسان بما هو إنسان أن يكون موجودا فى هذا الإنسان الفردى فلن يكون أبدا هذا الفرد (٢) . ولكن من الصواب أن نقول إن الإنسان بما هو إنسان

= على كل فرد وعلى مجموعة من الأفراد ، فالطبيعة غير المعينة تقبل أن تتشخص فى الفرد أو تظل كلية فى العقل ، وبهذا المعنى ينتج العقل العمومية فى الأشياء ، إذ أن الطبيعة — من حيث هى مطلق — مجرد إمكانية أو استعداد Gilson : Avicenne et le point de départ de Duns Scot, dans Archives d'historie doctrinale et litteraire du Moyen - âge 1927 p. 130.

(١) تعنى كلمتا Per accidens نسبيا (عكس على الإطلاق) أو عرضا أى بالنسبة إلى شىء آخر سوى الجوهر أو الماهية .

(٢) أهمية هذه الفقرة أنها تكشف عن مستويات التحليل الثلاثة : الميتافيزيقى والمنطقى والنفسى .

ليس له أن يوجد فى هذا الشيء الفردى ، أو فى ذاك ، أو فى النفس . ويتضح من ذلك أننا إذا نظرنا إلى طبيعة الإنسان على الإطلاق فإنها لا تشير إلى أى نوع من الوجود إلا أنها لا تستبعد واحدا منها ، وهذه هى الطبيعه التى تحمل على جميع الأفراد .

غير أنه لا يمكننا القول بأن معنى الكلى يوافق الطبيعه التى تم تصورها على هذا النحو ، فمن صفات الكلى الوحدة والاشتراك مع أن هاتين الصفتين لا تتفقان مع الطبيعة البشريه باعتبارها المطلق، فلو كان الاشتراك متضمنا فى مفهوم الإنسان لتحقق حيثما تتحقق الإنسانيه ، وهذا باطل ، إذ لا يوجد إشتراك فى سقراط بل إن كل شيء فيه متشخص .

كما أنه لا يمكننا القول بأن معنى الجنس أو النوع ينطبق على الطبيعه الإنسانيه بحسب مالها من وجود فى الأفراد إذ أن الطبيعه الانسانيه لا تتحقق فى الأفراد بحسب الوحدة بحيث تكون واحدا ملائما للكل كما يقتضى معنى الكلى [١] .

يبق إذن أن معنى النوع ينطبق على الطبيعه الإنسانية بحسب مالها من وجود فى العقل[٢] ، فالواقع أن لهذه الطبيعة الإنسانية فى العقل وجودا مجردا عن جميع المشخصات، ولها معنى واحد بالنسبة إلى كل الأفراد الموجودة خارج النفس [٣] نظراً لأنها التماثل الصادق بين الناس جميعا ، ونظراً لأنهــــا تؤدى إلى معرفتهم بوصفهم أناسا ، وهذه النسبة التى لها إلى جميع الأفراد تجعل العقل يكشف معنى النوع ويعزوها لنفسه[٤] . ولهذا قال الشارح فى المقالة الأولى من كتاب « **النفس** »

---

(١) نظرا لأن الجنس والنوع من الكليات .

(٢) وذلك ما سماه المؤلف قبل ذلك In anima .

(٣) يدل التعبير extra - animam على الواقع فى مقابل الفكر .

(٤) أى أنه يأخذه كموضوع لتصوره . يقول ابن رشد فى نفس المعنى : إنه العقل الذى ينتج الكلى .

إن العقل هو الذي ينتج الكلى فى الأشياء (١) ، ويكرر ابن سينا نفس الشيء فى الفن الثامن من « **ما بعد الطبيعة** »(٢) . ولئن كان لهذه الطبيعة المعقولة صفة الكلية حين تضاهى الأشياء خارج النفس من حيث أنها واحدة وصورة للجميع إلا أنها معنى معقول جزئى نظرا لأنها تقوم فى هذا العقل أو ذاك . وهنا يظهر خطأ الشارح فى المقالةالثالثه من كتاب **النفس** عندما أراد أن يستدل بكلية الصورة المعقولة على وحدة العقل بين الناس(٣)، فليست كلية هذه الصورة آتية مما لها من وجود فى العقل بل من نسبتها إلى الأشياء باعتبارها صورتها ، مثلما لو وجد تمثال جسمى لأناس كثيرين (٤) ، فواضح أن لصورة هذا التمثال أو ما يشابهه وجودا فرديا خاصا ، لأنه منحوت فى هذه المادة إلا أن له صفة الكلية بوصفه ممثلا مشتركا لكثرة من الناس .

ومن الطبيعى أن تكون **الطبيعة الانسانية** باعتبارها المطلق محمولا لسقراط ، أما معنى النوع فلا يمكن أن يصبح كذلك باعتباره المطلق أيضا لأنه قد يكون عرضا نتيجة لوجوده فى العقل ، ولهذا لا يحمل إسم النوع على سقراط كأن يقال « سقراط نوع » مما كان يحدث بالضرورة لو كان **معنى** النوع يوافق الانسان بحسب ما له من وجود ، أو بحسب اعتباره المطلق أعنى بوصفه إنسانا لأن كل ما يوافق الانسان بما هو إنسان يمكن أن يكون محمولا لسقراط (٥) إلا أن من

---

(1) De Anima I, Comment. 8

(2) Metaph. V, 2.

ذكر ابن سينا هذا الموضوع فى إلهيات الشفاء (ص ٤٨٢ وما بعدها) .

(3) De Anima III, Comment - 5.

(٤) فى الصورة الممثلة لمجموعة مثل فلاح ، عربى ... الخ .

(٥) يجب التفرقة بين الطبيعة الانسانية ، ومعنى النوع ، فالأولى تحمل على سقراط أى أنها الانسان بما هو إنسان الذى يعبر عنه بهذا التعبير المدرسى « الكلى الميتافيزيقى » ، أما معنى النوع فإنه يمكن التفرقة فيه بين شيئين : المعنى من حيث هو مطلق أى النوع من حيث هو نوع كمقولة منطقية ، أو معنى النوع من حيث مضمونه أى ما يمكن التفكير فيه =

طبيعة الجنس أن يكون محمولا لأن هذا الحمل جزء من حده ، فإن الحمل فى الحقيقة وحدة معينة من فعل العقل عندما يؤلف أو يقسم (١) مع وجود أساس له فى الواقع ، فهو وحدة الأشياء المحمول أحدها على الآخر ، ولذلك فإن معنى الحمل من متضمنات هذا المقصود المنطقى وهو الجنس ، وهو المفهوم الذى من صنع العقل ، على أن ما يضيف اليه العقل معنى الحمل مؤلفا إياه مع شىء آخر ليس هو معنى الجنس بالذات ، بل بالأحرى ما يضيف اليه العقل معنى الجنس (٢) مثل ما يدل عليه لفظ حيوان . وهكذا نرى نسبة الماهية أو الطبيعة إلى معنى النوع لأن معنى النوع لا ينطبق على الماهية باعتبارها المطلق ولا على الأعراض التابعة لوجودها خارج النفس مثل أبيض وأسود ، بل تنطبق على الأعراض بحسب ما لها من وجود فى العقل ، وبهذا الاعتبار يلائمها معنى الجنس ومعنى الفصل (٣) .

= داخل النوع أى الأفراد المشخصة ، وهذا ما يحمل على أفراد النوع وهو بالتعبير المدرسى « الكلى المنطقى » . يقول توما الأكوينى هنا تحمل الطبيعة الانسانية على سقراط ، وكذلك يحمل معنى النوع ، لكن من حيث هو مضمون فكرى لا من حيث هو نوع ؛ والدليل على ذلك أن النوع لا يقال على الطبيعة من حيث هو كذلك أى على الانسان من حيث هو إنسان ، ولا على الجزئى أى على سقراط ، ولذلك لا يمكننا أن نقول : سقراط نوع مع أننا نقول : سقراط إنسان أو سقراط هو سقراط .

(١) أى بواسطة التركيب والتحليل للقضايا وبالجمع والتفرقة للماهيات التى تكون القضايا ، فالتصديق هو الذى يحصل على فعل الوجود ، أما التصور فانه من عمل العقل ولا يدرك إلا الماهية .

(٢) يستعمل توما الأكوينى هنا لفظ Intentio ومع أننا نترجمه دائما « مقصود » إلا أنه يدل فى هذه الفقرة على المعنى أكثر من دلالته على المقصود . وقد كان فى استطاعة توما الأكوينى استعمال لفظ ratio بدل intentio إلا أنه نظرا للوحدة التى يراها فى الواقع كان المعنى المنطقى مرتبطا بمضمونه فى عالم الأعيان مع أنه متميز عنه . والجنس فى هذه الفقرة يدل على الكلى المنطقى .

(٣) أى أن معنى النوع لا يحمل إلا بوصفه كليا منطقيا .

الفصل الخامس (١)

الماهية فى الجواهر اللامادية

والآن ، لم يبق إلا أن نعرف كيف توجد ماهية فى الجواهر المفارقة أى فى النفوس والملائكة والعلة الأولى . فبعد أن سلم جميع الفلاسفة ببساطة العلة الأولى يحاول البعض أن يجعل الملائكة والنفوس مركبة من مـادة وصورة (٢) وأول من قال بذلك هو ابن جبرول مؤلف كتاب « ينبوع الحياة » (٣) . ولكن هذا الرأى يعارض بوجه عام أقوال الفلاسفة الذين يصفون هذه الجواهر بأنها مفارقة للمادة ويثبتون أنها خالية من كل مادة . وأقوى برهان على هذا الرأى يعتمد على قوة التعقل فى هذه الجواهر (٤) ، فنحن نعرف حقيقة أنه لا يمكن معرفة الصور بالفعل إلا لأنها مفارقة للمادة وعلائقها ، فلا تصبح معقولة بالفعل إلا بقوة جوهر عاقل تقبل فيه وتخضع لفعله ، فيلزم عن ذلك أن كل جوهر عاقل منزه عن المادة تمام التنزيه بحيث لا تكون المادة جزءا منه ولا يكون هو كالصورة المنطبعة فى المادة كما هو الحال فى الصور المادية (٥) .

---

(١) هنا يبدأ الفصل الرابع من طبعة رولان جوسلان .

(٢) يقال عادة : إن هـذه النظرية كانت متبناه عند أنصار القديس أوغسطين فى العصور الوسطى .

(3) Fons. Vitae I. 4, C. 2 éd. Baeumker, 1895 p. 213 : 4.

(٤) يحتمل أن يكون توما الأكوينى قد اطلع على هذا البرهان عند ابن سينا فى كتاب النفس (De Anima II, 2) إلا أن ابن سينا لم يقل بوجود مادة روحية . ويحتمل أن تكون تفرقته فى العقول بين الممكن والماهية قد أثرت فى ابن جبرول .

(٥) ما ينتج فعل العقل لا يدخل فى أى تركيب مع المادة مثل النفس الانسانية والحيوانية ، كما أنها لا تتقبل فى مادة موجودة ـ سابقا ـ مثل الصور العرضية .

وقد لا يكون هناك محـــل للاعتراض بأن كل مادة لا تمنع من معقولية الأشياء ، بل المادة الجسمية فقط هي التي تمنع ذلك ، فإذا كان هذا المنع ناتجاً عن المادة الجسمية فقط — لأن المادة لا تكون جسمية إلا لأنها توجد فى صورة جسمية — لزم أن تكون المادة مانعة للمعقولية بسبب الصورة الجسمية ، وهذا محال لأن هذه الصورة الجسمية تكون معقولة بالفعل كالصور الأخرى بدرجة تجريدها عن المادة ، ولذلك لا يوجد أى مركب من مادة وصورة فى النفس الناطقة وفى العقل المفارق ، وأقصد المادة بمعناها فى الجواهر الجسمية ، بل يوجد فيها مركب من صورة ووجود ولذلك قيل فى شرح القضية التاسعة من **كتاب العلل** إن العقل المفارق هو ما يحتوى على صورة ووجود (١) ، هنا تعنى الهوية ، أو الطبيعة البسيطة .

ومن السهل أن نتحقق من صدق ذلك (٢) . فعندما تشير الأشياء بعضها

---

(١) العقل بهذا المعنى هو الروح المحض أى الملاك . وكتاب العلل لبروقلوس نسب إلى أرسطو خطأ . أنظر E. Gilson : La philosophie an moyen - âge p. 378-g, Payot, 1962.

(٢) لا يبدو استدلال توما الأكوينى الذى يثبت به استقلال الصورة عن المادة أرسطيا ، خاصة أنه طويل ، ولا يحتاج الموضوع لكل هذ الجهد فى إثبات وجود الجواهر المفارقة ، فقد أثبت أرسطو وجودها دون أن يجد أى حرج فى ذلك ، فليس من الضرورى أن تكون للصورة علاقة بالمادة إلا لو أخذنا الصورة بمعناها الاصطلاحى ، إذأنها تستعمل فى العصر الوسيط عادة بمعنى عام يشير إلى Quod quid erat esse ولا يدل هذا التعبير عند أرسطو على أية صلة بالمادة ، فيقول مثلا عن الله

Τό δέ τί ἥν εἶναι οὐχ ἐχεί ὕλην τό πρῶτον ἐντελέχια γαρ (Metaph. Λ 1074 a 35)·

ويناقش توما الأكوينى هنا أن ابن جبرول وأنصاره ومن المحتمل أن يكون قد استوحى بعض أفكاره من ابن سينا De prioritate formae super materiam inordine essendi (Metaph. III, 4) إلا أن ابن سينا يستعمل الصورة فى هذا النص بالمعنى الضيق الذى لا يقبل الصورة إلا فى المادة ، وعندما يتحدث ابن سينا عن الجواهر المفارقة أو النفس فان المترجم يفضل استعمال prefectio (De Anima, I, 1) .

لبعض بحيث يكون أحدها علة الآخر ، فالذى يقوم مقام العلة يمكن أن يوجد دون الآخر ، والعكس غير صحيح ، وتلك هى علاقة الصورة بالمادة ، فالصورة تعطى الوجود للمادة ، ولذلك من المستحيل أن توجد مـــادة دون صورة ولكن من الممكن وجود صورة دون مادة ، فالصورة بوصفها صورة لا تعتمد على المادة ، ولكن إذا وجدت صور لا يمكن أن توجد إلا إذا تجسدت فى المادة ، فذلك نتيجة لبعدها عن المبدأ الأول وهو فعل أول محض ولذلك فالصور القريبة من المبدأ الأول صور تقوم بنفسها دون مادة ، فالصورة لا تحتاج إلى مادة كما يقتضى بذلك جنسها ، وكما وضحنا قبل ذلك (١) والعقول من بين هذه الصور ، ولذلك فليس من الضرورى أن تكون الماهيات أو هويات هذه الجواهر مغايرة لهذه الصورة نفسها .

ومن ثم ، تختلف ماهية الجواهر المركبة عن ماهية الجواهر البسيطة . فماهية الجواهر المركبة ليست صورة فحسب ، بل هى صورة ومادة ، على حين أن ماهية الجواهر البسيطة صورة فحسب . وينتج عن ذلك فرقان آخران : الفرق الأول هو أن ماهية الجواهر المركبة يمكن أن تكون كلا أو جزءاً ، بسبب تعيين المادة كما قلنا آنفاً ، ولذا لا تضاف ماهية المركب إلى المركب على أى نحو كان ، فلا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو هويته ، أما ماهية الشىء البسيط ، وهى صورته ، فلا تدل إلا على الكل من حيث أنه لا يوجد هنا موضوع مغاير للصورة يمكن أن نقبلها كصورة ، ولذلك فإن ماهية الجواهر البسيطة على أى وجه أخذت يمكن أن تضاف إليها . ويقول ابن سينا فى هذا الصدد : إن هوية الجواهر البسيطة هى الجوهر البسيط نفسه من جهة أنه لا يوجـــد موضوع يقبلها (٢) أما الفرق الثانى . فهو أن ماهيات الأشياء المركبة — نظراً لأنها

(١) أى أن كل الصور لا تحتاج إلى مادة .

(2) Metaph. V, 5.

تقبل فى المادة المعنية ـ تتكثر بقسمة هذه المادة ، وهذا ما يجعل الأشياء تتحد نوعا وتختلف عدداً . ويستبعد هذا التكثر عن ماهية الجواهر البسيطة لأنها لا تقبل فى مادة ، ولذلك فإنه من المحال أن تتحقق فى هذه الجواهر كثرة من الأفراد من نفس النوع ، ولكن على قدر ما توجد أفراد توجد أنواع — كما يقول ابن سينا صراحة (١) .

ومع أن هذه الجواهر صورة خالصة دون مادة ، إلا أنها ليست بسيطة بساطة مطلقة ، فهى ليست أفعالا محضة بل مزيج من القوة ، وبيان ذلك على النحو التالى : كل ما لا يدخل فى مفهوم الماهية أو الهوية فهو طارىء عليها من الخارج (٢) ويؤلف معها مركباً لأنه لا يمكن تعقل أى ماهية دون أجزائها بينما يمكن تعقل كل ماهية أو هوية دون تعقل وجودها ، فيمكننى أن أعقل ما الإنسان وما العنقاء ؟ وأجهل إن كان لها وجود فى عالم الأعيان . فمن الواضح إذن أن الوجود شىء والماهية أو الهوية شىء آخر ، إلا إذا كان هناك موجود تكون هويته عين وجوده (٣) ، ومثل هذا الوجود لا يمكن أن يكون فريداً وأول الموجودات ، لأنه من المستحيل أن تكون هناك كثرة إلا بإضافة فصل آخر ، كما تتكثر طبيعة الجنس إلى أنواع أو باستقبال صورة فى مواد متعددة كما تتكثر طبيعة النوع فى الأفراد المتعددة أو بالتمييز بين الصورة على الإطلاق

---

(1) Id. V, 5, IX, 4.

(٢) لا يفيد تعبير hoc est advenciens extra أن الوجود يضاف إلى الماهية من الخارج ، كما يضاف العرض ، بل يفيد أنه يأتيه من علة فاعلة مفارقة الماهية أى خارجة عنها وهى الله ، ويكون الـ esse الذى سببه الله فى الماهية هو أقرب الأشياء إليها ؛ لأنه يكونها من الداخل بالرغم من إتيانه من الخارج . أنظر أيضا E. Gilson : Le Thomisme p. 57.

(٣) يثبت توما الأكوينى فى موضع آخر أن هـذه الحالة الفريدة لله Somme Théologique I, III, 4.

والصورة المعمولة فى شىء آخر ، كما لو كان هناك لون مفارق المادة متميز عن اللون غير المفارق بنفس المفارقة (١) . أما إذا قلنا بوجود محض يقوم بنفسه فإنه لا يمكن إضافة فصل له ، وإلا لن يكون حينئذ الوجود المحض بل وجود تضاف إليه أية صورة ، فالأولى ألا تضاف إليه المادة لأنه لن يقوم حينئذ بذاته بل يكون مادياً . ولذلك يبقى أن مثل هذا الموجود الذى هو عين وجوده لا يكون إلا واحداً (٢) ، وفى كل ما عداه يلزم أن يختلف وجود الشىء عن هويته أو طبيعته أو صورته ، وهذا هو السبب فى أن للعقول المفارقة وجوداً وصورة ، ولذا قيل إن العقل المفارق صورة ووجود .

فضلا عن هذا ، كل ما يوافق موجوداً ما إما أن يكون ناجماً عن مبادىء تفرضها طبيعته ، كخاصية الضحك فى الإنسان ، وإما أن يعرض له من مبدأ خارجى كما يعرض الضوء للهواء بتأثير الشمس فلا يمكن أن تكون صورة الشىء أو هويته — أعنى العلة الفاعلة (٣) — سبب الوجود نفسه ، وإلا يصبح الشىء علة نفسه ويصدر الوجود عن ذاته وهذا محال ، فمن الضرورى أن مثل هذا الوجود الذى يتميز فيه وجوده عن طبيعته يحصل على الوجود من غيره ، وكما يجب أن يرجع كل شىء موجود **بفعل الآخر** إلى شىء موجود **بفعل ذاته** أى إلى علته الأولى ، من الضرورى أن يوجد موجود يكون علة وجود كل الأشياء الأخرى ويكون فى نفسه وجوداً محضا ، وإلا تسلسلنا فى العلل إلى ما لا نهاية لأن كل موجود لا يتمتع بوجود محض يحتاج علة لوجوده كما ذكرنا من قبل ،

---

(١) هو افتراض أتباع أفلاطون .

(٢) ينقد توما الأكوينى هنا كل علم إلهى قام على الماهية ، لما يميز الله هو كمال وجوده وليس صفة فى ماهيته .

(٣) لأن الصورة هى سبب وجود موضوعها بوصفها علة صورية .

من الواضح إذن أن العقل المفارق صورة ووجود وأنه يحصل على وجوده من الموجود الأول ، وهو وجود محض ، وهو العلة الأولى التي هي الله .

وكل موجود يحصل على شيء من شيء آخر فهو بالقوة منسوب لهذا الشيء الآخر ، وأن ما يتم الحصول عليه من هذا الشيء الآخر يكون هو فعله . يجب إذن أن تكون الهوية أو الصورة وهي عقل مفارق بالقوة بالنسبة إلى الوجود الذي تحصل عليه من الله ، ويتم الحصول على هذا الوجود بوصفه فعلا ولذلك نجد القوة والفعل في العقول المفارقة ، ولكننا لا نجد فيها الصورة والمادة إلا مجازاً ، كذلك تبدو بعض ألفاظ مثل « ينفعل » ، « يقبل » ، « يكون موضوعا » وتعبيرات أخرى مشابهة ملائمة للأشياء بسبب ماديتها ، إلا أنها تقال بمعناها المجازي على الجواهر العقلية والجواهر الجسمية ، كما يقول الشارح في المقالة الثالثة من كتاب النفس[1] . ولما كانت هوية العقل المفارق هي العقل نفسه — وهذا ما قلناه آنفا — فإن هويته أو ماهيته هي ما هو موجود عليه ، إلا أنه يستمد وجوده الذي يقوم به في طبيعة الأشياء من الله . وهذا هو السبب في اعتبار بعض الفلاسفة هذه الجواهر المركبة من quo est (ما به قوام الشيء) ، quod est (ما هو موجود) أو كما يقول بويس بين quod est (ما هو موجود) esse (الماهية) [2] .

ولما كان في العقل قوة وفعل ، فلا يصعب أن توجد كثرة في العقول على حين يستحيل ذلك لو لم تدخل فيها قوة أصلا ، ولذلك يقول الشارح في المقالة الثالثة من كتاب النفس[3] : إننا لو كنا نجهل طبيعة العقل المنفعل لما استطعنا أن نصل

---

(1) De Anima, Lib III, C, 14.
(2) De hebdomadibus Migne T. 64 Col. 1311 c.
(3) De Amima Lib. III, c. 5.

إلى كثرة الجواهر المفارقة ، ذلك لأن تكوينها من القوة والفعل بنسبة خاصة يجعلها مختلفة فيما بينها ، بحيث يحصل العقل الأعلى — الأقرب إلى الوجود الأول — على فعل أكثر وقوة أقل ، وهكذا فى سائر العقول ، حتى تنتهى إلى النفس الإنسانية التى تحتل أدنى درجة بين الجواهر العقلية ، لذلك كان عقلها الذى بالقوة (١) بالنسبة الى الصور المعقولة كالمادة الأولى التى تحتل أدنى درجة فى الوجود المحسوس بالنسبة الى الصور المحسوسة كما يقول الشارح فى المقالة الثالثة من كتاب النفس ، وهذا هو السبب الذى دفع الفيلسوف الى أن يشبه العقل الذى بالقوة بلوح مصقول لم ينقش عليه شىء (٢) ، ولما كانت النفس الإنسانية من بين الجواهر العقلية الأخرى أكثر قوة فإنها تقارب الموجودات المادية إلى درجة أنها تجذب المادة كى تشاركها فى وجودها بحيث ينجم من النفس والجسم موجود واحد فى مركب واحد ، مع أن هذا الوجود الذى تتمتع به النفس لا يتعلق بالبدن . وهذا هو السبب أيضاً فى وجود صور أخرى بعد هذه الصورة - وهى النفس - أكبر قوة وأكثر قربا من المادة ، إلى درجة أن وجودها لا يمكنه أن يستغنى عن المادة . وتتدرج الصور فى مراتب بين هذه الصورة الأخيرة وبين الصور الأولى للعناصر الأكثر قربا من المادة ، ولذلك فإنها لا تستطيع أن تفعل إلا وفقا لمقتضيات الكيفيات الفعلية والتحديدات الأخرى التى تحصل المادة بواسطتها على الصورة .

---

(١) العقل الذى بالقوة ليس ملكة ، بل وظيفة للعقل ، فهو الذى يتقبل معقولية الأشياء خلال الحواس ثم يتصور المفهوم .

(٢) مثل لوحة الكتابة المصنوعة من الشمع دون كتابة عليها De Amima, III, c. 4, Comment. S. Thmas, Lect. q.

الفصل السادس (١)

كيف توجد الماهية فى مختلف الموجودات؟

رأينا مما سبق كيف توجد الماهية فى الموجودات المختلفة ، فهى توجد فى الجواهر على ثلاثة أنحاء ؛ نحو خاص بالله فإن ماهيته عين وجوده ولذلك يقول بعض الفلاسفة (٢) إن الله ليس له هوية أو ماهية أى أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده ، ومن ثم فهو لا يندرج تحت جنس ما لأن كل ما له جنس تكون له هوية زائدة على وجوده ، والسبب فى ذلك أن هوية الجنس أو طبيعة النوع لا تحتوى بطبيعتها على اختلاف بين أفرادها الذين يندرجون تحت هذا الجنس أو تحت هذا النوع فى حين أن وجودها مختلف فى الأشياء المتعددة ، فعند ما نقول إن الله وجود محض يجب ألا نقع فى خطأ هؤلاء الذين يدعون أنه هو الوجود الكلى الذى يوجد كل شىء بصورته (٣) ، فالحقيقة أن هذا الوجود الذى هو الله يشترط ألا يضاف إليه شىء ولهذا فهو وجود متمايز بصفاته عن أى وجود وفى هذا الصدد يقول الشارح فى القضية التاسعة من كتاب العلل ، إن تشخص العلة الأولى وهى وجود محض يحدث بطبيعته الخالصة ، ولا يتضمن الوجود المشترك أى زيادة فى مفهومه ، كما أنه يقتضى فى نفس الوقت إستبعاد أى زيادة وإلا لما فهمنا ، إذن لا يمكننا تصور وجود يتضمن وجوداً آخراً زائداً على الوجود .

---

(١) هنا يبدأ الفصل الخامس فى طبعة رولان جوسلان .

(٢) إبن سينا من بين هؤلاء الفلاسفة .

(٣) هو مذهب الحلول الصورى le pentheisme formel عند أمورى البينى Amaury de Bène

ومع أن هذا الوجود المحض هو وجود فحسب إلا أنه لا يلزم أن يكون عاطلا من جميع الكمالات وصفات الشرف الأخرى ، بل إنه يحتوى على جميع الكمالات الموجودة فى جميع الأجناس ، ولذلك يسمى الكامل المطلق كما يقول الفيلسوف والشارح فى المقالة الخامسة من « ما بعد الطبيعة »[1] ، ولكنه يحتوى عليها — على نحو أسمى مما فى الأشياء الأخرى ، فهى تتحد فيه مع أنها متفرقة فى الأشياء الأخرى ؛ وذلك لأن هـــذه الكمالات تتألف فى الوجود البسيط كما لو استطاع موجود بكيفية واحدة أن يقوم بأفعال جميع الكيفيات لكان حاصلا فى هذه الكيفية الواحدة على جميع الكيفيات ، فكذلك الله : حاصل على جميع الكمالات فى عين وجوده .

وتوجد الماهية على نحو ثان فى الجواهر العقلية المخلوقة حيث يختلف فيها الوجود عن الماهية ، مع أن هذه الماهية مفارقة للمادة ، لذلك فوجودها ليس مطلقا بل مقبولا ، وهذا هو السبب فى أنها محدودة بقـــدرة الطبيعة المتقبلة ومحصورة بها ؛ أما طبيعتها أو هويتها فهى على العكس مطلقة لا تقبل فى مادة . وقد قيل فى كتاب العلل : إن الأرواح غير متناهية من أسفل ومتناهية من أعلى فهى متناهية فى وجودها الذى تقبله من موجود أعلى ، وغير متناهية من أسفل لأن صورها ليست محددة بقدرة المادة التى تتقبلها ، لذلك لا نجد فى جواهر كهذه كثرة من الأفراد من نفس النوع كما قلنا آنفا إن لم تكن فى النفوس الإنسانية بسبب البدن المتحدة به ، فإذا اعتمد تشخص النفس عرضا على البدن فى مبدئه — لأن النفس لا تتشخص إلا فى البدن الذى هو فعلها — لا يلزم أنه متى فسد البدن تلاشى التشخص ويظل وجود النفس متشخصا دائما لأن وجودها

---

(1) Metaph. Lib. V, c. 16; Commout. Averroës 21; Comm. S. Thomas, Lect. 18.

المطلق أصبح وجوداً مشخصا بما حصل عليه من صورة لهذا البدن ، ولذلك يقول ابن سينا [١] إن تشخص النفوس وتكثرها يعتمد على البدن من جهة إبتدائها لا من جهة انتهائها . وتختلف الهوية عن الوجود فى هذه الجواهر التى يمكن تصنيفها فى مقولات ، ولذلك نجد فيها الأجناس والأنواع والفصول مع أننا لا نرى فصولها الخاصة ، وفى المحسوسات تخفى علينا الفروق الجوهرية ، ولكن يمكننا التنبيه عليها عن طريق الفروق العرضية الصادرة عن الفروق الجوهرية كما يشار إلى العلة عن طريق المعلول ، مثلا « ذو قدمين »[٢] فصل خاص يشير إلى الإنسان ، كما نجهل الأعراض الخاصة للجواهر اللامادية ، ولا يمكننا أن نعرف فصولها عن طريقها أو عن طريق الفصول العرضية [٣] .

ومع ذلك يختلف معنى الجنس والفصل حسب استعماله فى هـــذه الجواهر أو فى الجواهر المحسوسة ، ففى الجواهر المحسوسة يؤخذ الجنس مما هو مادى فى الشىء ويؤخذ الفصل مما هو صورى فيه ، ولذلك يقول ابن سينا فى الفن الأول من كتاب النفس [٤] إن الصورة فى الأشياء المركبة من المادة والصورة « هى الفصل البسيط لما هو مركب فيها » ، وليس معنى هذا أن هذه الصورة هى الفصل بل معناه أنها مصدر الفصل كما يقول الفيلسوف نفسه فى « ما بعد الطبيعة » [٥] ويسمى هذا الفصل فصلا بسيطا لأنه مأخوذ من جزء من هوية الشىء أى من الصورة ، ولما كانت الجواهر اللامادية هويات بسيطة . فلا يمكن أخذ فصل منها

---

(1) De Anima, V, 3.

(٢) عند أفلاطون السير على قدمين من علامات النطق .

(٣) تأتى هذه الاستحالة من أن الجواهر الروحية خالية من الأعراض الحسية التى هى علامات على معرفة الجواهر المادية .

(4) Avicenne : De Anima, I, 1.

(5) Avicenne : Metaph. V, 5

أى من جزء من الهوية بل من الهوية كلها ، ولهذا يقول ابن سينا فى الفن الأول من كتاب النفس «إن الأنواع التى تتركب ماهياتها من مادة وصورة هى وحدها التى لها فصل بسيط» (١) .

وكذلك يؤخذ الجنس فى هذه الجواهر من الماهية كلها ، ولكن على نحو مختلف . إن جوهرين مفارقين يتفقان فى اللامادية ويختلفان فى درجة الكمال تبعا لبعد كل منهما عن القوة وقربه عن الفعل المحض ، ولذلك يؤخذ جنسها مما يلحق باللامادية مثل التعقل وما شابه ذلك ، ولكننا لا نجهل فصولها التى تنتج عن تفاوتها فى درجات الكمال . ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه الفصول عرضية لكونها تابعة لدرجات متفاوتة من الكمال عالية أو سافلة لأنها لا تختلف فى النوع . والواقع أن درجة الكمال فى قبول صورة بعينها لا تغير النوع كالأكثر بياضا والأقل بياضا ومشاركتهما فى معنى البياض . ولكن درجات متفاوتة من الكمال فى الصور نفسها أو فى الطبائع المشتركة بين الأفراد تسبب اختلافات فى النوع ، ولهذا يرى الفيلسوف فى كتاب الحيوان (٢) أن الطبيعة تسير بالتدريج من النبات للحيوان فى مراتب من الموجودات ، وهى درجات متوسطة بين الحيوانات وبين النباتات (٣) . وليس ضرورى أيضا أن تقسم الجواهر العقلية

---

(1) Avicenne : De Anima, I, .1

(2) De Animabus (Histoire animale,) VII, VIII, C. 1.

تحتوى ترجمة ميشيل سكوت Michel Scot للنص العربى . تحت عنوان « De Animalibus » على الكتب الأرسطية الثلاثة التى موضوعها الحيوانات وهى :
De Partibus ani. ، De generat. ani. ، De hist. ani.

(٣) تصنيف الجواهر العقلية كتصنيف الحيوانات ، فمثلا نفى صفة عن نوع ما تكفى لإعطائها إلى نوع آخر ، وقد أصبح الحيوان غير الناطق نوعا عندما نفى عنه الفرق من الإنسان كنوع .

دائما بفصلين حقيقيين لأنه من المستحيل تحقيق هذا فى جميع الموجودات كما يقول الفيلسوف فى المقالة الحادية عشرة من كتاب الحيوان [1] .

وتوجد الماهية على نحو ثالث فى الجواهر المركبة من مادة وصورة حيث يكون الوجود فيها مقبولا ومحدوداً لأنها تستمد وجودها من شيء آخر ، بل تقبل طبيعتها أو هويتها فى مادة معنية ، ولذلك فهى محددة من أعلى ومن أسفل، وتعدد الأفراد ممكن فيها فى النوع الواحد لقسمة المادة المعنية ، أما عن صلة الماهية فى هذه الجواهر بالمقصودات المنطقية فهذا ما قد بيناه آنفا .

(1) De Animalibus XIC De partibus ani. 1, c. 2.

الفصل السابع (١)

كيف توجد الماهية فى الأعراض ؟

لم يبق إلا أن نعرف كيف توجد الماهية فى الأعراض ، وقد ذكرنا آنفا كيف توجد الماهية فى الجواهر جميعا . ولما كانت الماهية — كما بينا ذلك من قبل — هى ما يدل عليه الحد ، فيجب أن تكون الأعراض ماهية بقدر ما لها من حد ، ولكننا نحصل على حدها ناقصا لأنها لا يمكن أن تحد إلا إذا حصلنا على موضوع لحدها ، وذلك لأنها لا توجد بذاتها مستقلة عن موضوعها ، وكما ينتج الوجود الجوهرى من الصورة والمادة عند ما يكونان مركبا ما ، كذلك ينتج الوجود العرضى من العرض والموضوع عند ما يتحقق الأول فى الثانى ، ولذلك لا توجد ماهية تامة للصورة الجوهرية أو للمادة ، لأنه فى حد الصورة الجوهرية يتعين بيان الشىء موضوع الصورة ، ومن ثم يتم حده بإضافة عنصر خارجى عن جنسه . وهذا أيضا ما يقتضيه حد الصورة العرضية ، مثال ذلك حد النفس الذى يقوم به عالم الطبيعة للجسم إذ أنه يعتبر النفس صورة للجسم الطبيعى فحسب .

غير أن هناك فرقا بين الصور الجوهرية والصور العرضية ، فالصورة الجوهرية ليس لها وجود مستقل بذاته عن الشىء الذى تتحقق فيه الصورة ، وكذلك ليس المادة — وهى الشىء الذى تتحقق فيه الصورة — وجود دون صورة ، بل من جراء اتحادهما معا تحصل على الوجود الذى يتقوم به الشىء

---

(١) هنا يبدأ الفصل السادس فى طبعة رولان جوسلان .

بذاته ، ومنهما يحصل موجود واحد بذاته ، ثم تنتج من هذه الوحدة ماهية ما .
وإذا نظرنا إلى الصورة فى نفسها وجدناها لا تحتوى على معنى الماهية التامة ومع
ذلك فهى جزء من الماهية التامة . ولكن ما يطرأ عليه العرض هو موجود تام
فى ذاته ، متقوم بذاته ، متقدم بالطبع على العرض الطارىء عليه ، ولذلك فإن
العرض — بمجرد تقابله مع ما سيطرأ عليه — لا ينتج الوجود الذى يتقوم
الشىء به ، هذا الوجود الذى يجعل الشىء موجوداً بذاته ، ولكن العرض
ينتج وجوداً ثانويا لا يمكننا تصور وجود الشىء المتقوم دونه ، فنحن نستطيع
أن نتصور العدد « واحد » دون العدد « اثنين » ، فباتحاد العرض والموضوع
لا ينتج موجود واحد بذاته بل موجود بالعرض ، ولا تنتج الماهية المحددة من
وحدة العرض والموضوع كما تنتج وحدة ما من اتحاد الصورة بالمادة . ونتيجة
لذلك لا يحتوى العرض على معنى الماهية التامة ، كما أنه لا يكون جزءاً منها ،
ولكنه يتمتع بماهية ناقصة بوصفه موجوداً ناقصا .

ولكن لما كان ما يسمى باسم جنس ما على وجه أعلى وأحق هو علة ما يليه
فى ذلك الجنس ، فمثلا النار وهى أعلى درجة من درجات الحرارة علة الحرارة
فى الأشياء الحارة [١] على ما جاء فى المقالة الثانيه من « ما بعد الطبيعه » [٢] ،
كان الجوهر — وهو المرتبه الأولى فى جنس الموجودات والذى يحتوى على
الماهية إلى أقصى حد وأحق وجه — علة الأعراض الثانويه التى تشارك فى معنى
الموجود على نحو ثانوى نسبى ، ويحدث ذلك بطرق عديدة ، إذ أن أجزاء

---

(١) هو أحد مبادىء أرسطو فيما بعد الطبيعة يستعمله القديس توما الأكوينى دائماً
ليقيم عليه البرهان الرابع من براهين وجود الله .

(2) Metaph. Lib. II, c. 1, Comment S. Thomas, Lect. 2.

الجوهر هي المادة والصورة ، وبعض الجواهر تنتج من الصورة نفسها و بعضها الآخر من المادة ، فهناك إذن صورة لا يتوقف وجودها على المادة مثل النفس الناطقة على حين أن المادة لا توجد إلا بالصورة ، فالأعراض الصادرة عن الصورة منها ما لا مشاركة له في المادة مثل التعقل ، فهو لا يعمل بواسطة عضو جسمى كما يبرهن على ذلك الفيلسوف فى المقالة الثالثه من كتاب النفس (١) . وعلى العكس من ذلك ، فهناك أعراض أخرى صادرة عن الصورة ولكنها تشارك فى المادة مثل الإحساس ، على حين أن عرضا ما لا يصدر عن المادة إلا وللصورة مشاركة فيه .

أما الأعراض الصادرة عن المادة فتباينة ، بعضها يصدر عن المادة بحسب ما المادة من ترقب إلى الصورة الخالصة ، كالذكورة والأنوثه فى الحيوانات ، وترجع المباينه بينهما إلى المادة ، كما جاء فى المقالة العاشرة من «ما بعد الطبيعه» (٢) لذلك لو استبعدنا الصورة الحيوانيه فلن توجد هذه الأعراض إلا باشتراك الاسم . وهناك أعراض أخرى تصدر عن المادة بحسب ما المادة من ترقب إلى صورة عامه ، وفى هذه الحالة تظل الأعراض باقيه فى المادة ، إذا ما زالت الصورة الخاصة مثل سواد البشرة فإنه موجود فى الجنس الحبشى من العناصر التى تكون لونه لا من معنى النفس ، ولذلك يظل هذا اللون بعد موته .

ولما كان كل شيء متشخصاً بالمـــادة ومصنفاً تحت جنس أو نوع حسب صورته كانت الأعراض الصادرة عن المادة أعراض الشخص ، وهى تقوم بتنويع الأفراد تحت النوع نفسه ، غير أن الأعراض الصادرة عن الصورة هى خصائص

---

(1) De Anima, Lib III, C. 4, Comment. S. Thomas Lect. 7.

(2) Metaph. Lib X, C. 9, Comment. S, Thomas, Lect. 7.

للجنس أو النوع ، ومن ثم نجدها فى كل الموجودات التى تشارك فى طبيعة الجنس أو النوع ، كما تتبع قابلية الضحك عند الإنسان صورته ، إذ يحدث الضحك بفضل الإدراك الذى تتمتع به النفس الإنسانية .

وليعلم أيضاً أن الأعراض تصدر أحيانا عن المبادىء الجوهرية فى فعلها التام كما تصدر الحرارة عن النار التى هى دائماً حارة بالفعل ولكنها فى بعض الأحيان لا تكون إلا مجرد استعداد تحصل على مكمل لها من فاعل خارجى كما يحدث الضوء فى الهواء عن طريق جسم منير مخالف للهواء ، وفى مثل هذه الأعراض يكون هذا الاستعداد عرضاً غير مفارق ، غير أن المكمل الذى يأتى من مبدأ خارجى عن ماهية الشىء أو الذى لا يدخل فى تكوينه مفارق كالحركة ، وكأشياء أخرى من هذا القبيل (١) .

وهناك حقيقة أخرى يجب ألا تغيب عن أذهاننا ، وهى أن الجنس والنوع والفصل لا تدل على نفس المعنى فى حديثنا عن الأعراض وفى حديثنا عن الجواهر ، ففى الجواهر يتكون شىء واحد يقوم بذاته من الصورة الجوهرية والمادة ، أى تصدر طبيعة واحدة من حيث الجوهر من تقابل الصورة والمادة معاً ، وهى طبيعة تندرج تحت مقولة جوهر ، ولذلك ففى الجواهر تندرج الأسماء المشخصة التى تدل على المركب تحت جنس الوجود كالأنواع والأجناس مثل إنسان أو حيوان ، أما الصورة أو المادة فهى على العكس من ذلك لا تندرج تحت المقولة على هذا النحو إلا أن ترد إليها كما نقول إن المبادىء ترد إلى أجناس لواحقها .

---

(١) مثل الزمان والمكان ... الخ . يتحدث توما الأكوينى هنا عن الحركة المحلية « النقلة » باستثناء الأنواع الثلاثة الأخرى للحركة ، فالحركة المحلية مجرد نقلة من مكان لا تغير من طبيعة الموضوع ، أى أنها عرض خارجى محض .

وكما لا يصدر شيء واحد يقوم بذاته من العرض والموضوع فكذلك لا يصدر من اتحادهما أية طبيعة يمكن أن يضاف إليها مقصود الجنس أو النوع . ومن ثم فإن الألفاظ التي تدل على الأعراض على نحو مشخص لا يمكن تصنيفها في مقولات نوعاً كانت أم جنساً - مثل أبيض أو موسيقي - إلا أن تردها إليها ، وهذا لا يكون ممكناً إلا عندما تدل على معان مجردة مثل البياض والموسيقى . ولما كانت الأعراض لا تتركب من مادة وصورة ، فلا يمكن أخذ جنسها أو نوعها أو فصلها من المادة كما هو الحال في الجواهر المركبة بل يجب أخذها بالرجوع إلى الجنس الأول للوجود حسب درجات الوجود المتأخر والمتقدم منها وهي الأجناس العشرة . ولذلك يسمى الفيلسوف الكم مقياس الجوهر والكيف استعداد الجوهر ، وهكذا في سائر الأجناس في المقالة الحادية عشرة من « ما بعد الطبيعة (١) .

أما الفصول فإنها مأخوذة بدورها من تنوع المبادىء التي تصدر عنها . ولما كانت الخصائص تصدر عن المبادىء الخاصة للموضوع يثبت هذا الموضوع في الفصل في حدها - عندما تدل الحدود على معان مجردة - وفي هذه الحالة تدخل الخصائص نفسها في الجنس كما يقال : الفطوسة : تقوس الأنف ، وعلى العكس من ذلك لو كان لهذه الحدود معان مشخصة يصبح لموضوعها قيمة الجنس ، ويتم حد الأعراض على طريقة الجواهر المركبة حيث يؤخذ معنى الجنس من المادة ، فنقول إذن : إن الأفطس هو من له أنف مقوس .

ونقول بالمثل عندما يصبح عرض ما مبدأ لعرض آخر ، فالفعل والانفعال والكم مبادىء للاضافة ، ولذلك يقسم الفيلسوف الإضافة إلى هذه الجوانب

(1) IX Livre Comment. S. Thomas, Lect 1.

الثلاثة فى المقالة الخامسة من «ما بعد الطبيعة» (١) ، ولما كنا لا نستطيع الكشف عن المبادىء الخاصة بالأعراض فإننا نستدل أحياناً على فصول الأعراض من معلوماتها ، ولذلك نسمى فصول الرؤيا فصول الألوان لأن الألوان المختلفة تنتج عن زيادة أو نقصان فى الضوء .

وهكذا بينا كيف توجد الماهية فى الجواهر والأعراض ، وفى الجواهر المركبة والبسيطة وفى جميع المقصودات المنطقية ، ولا يستثنى من ذلك إلا المبدأ الاول ، وهو بساطة لا متناهية لا تلائمه معانى الجنس أو النوع ، ومن ثم لا يمكن حده لانه بسيط ، وبه نختتم مقالنا ، ويكمل به .

(1) Metaph. Lib V,C. 15, Comment. S. Thomas. Lect. 17.

معجم المصطلحات والتعبيرات الفلسفية

Latin	Français	العربية
Absolute	Absolument	على الاطلاق
Abstrahere	Abstraire	جرد
Abstractum	Abstrait	مجرد
Abundantia	Abondance	زيادة ، وفرة
Accidens	Accident	عرض
Accidentia	Accidents	أعراض
Accipere	Savoir	علم
Activum	Actif	فاعل
Actus	Acte	فعل
Actus primus et purus	Acte premier et pur	فعل أولى محض
Additum	Addition	إضافة
Additio praecisa	Addition précise	إضافة معينة
Ad invicem	A tour de rôle	مناوبة
Admoneo	Rappeler	يتذكر
Aequivoce	Equivoquement	اشتراك الاسم
Affirmatio	Affirmation	إيجاب
Alloquium	Allocution	حديث للناس ، بيان
Ambigua	Ambigu	غامض ، متشابه
Anima	Ame	نفس
Animalia	Animaux	حيوانات
Animalitas	Animalité	حيوانية
Animatum	Animé	حي
A posteriori	A posteriori	بعدي
A priori	A priori	قبلي

Assignare	Désigner	عين
(Avicenna)	(Avicenne)	(ابن سينا)
Bonitas pura	Perfection absolue	خير محض
Caecitas	Cécité	عمى
Causa	Cause	علة
Causa efficiens	Cause efficiente	علة فاعلة
Causa essendi	Cause de l'existence	علة الوجود
Causa prima	Cause première	علة أولى
Causatum	Causé	معلول
Certitudo	Certitude	يقين
Cogitatio	Penser	فكر
Cognoscibilis	Connu	معروف
Commemoratio	Action de rappeler	تذكر
(Commentator)	(Commentateur)	(الشارح ، ابن رشد)
Communitas	Communauté	اشتراك
Composita	Composés	مركبات
Comprehendere	Comprendre	شمل
Concipere	Concevoir	تصور ، أدرك
Concordare	Concorder	طابق ، ساوق
Congregativum	Congrégation	قابض
Conjonctio	Conjonction	أداة ربط
Consideratio absolute	Consideration absolue	على الاطلاق
Convenienter	Convenablement	بالموافقة
Corpora	Corporelles	أشياء ملموسة
Corpus	Corps	جسم

Cum praecisione	avec précision	مع استيماد
Definitio	Dèfinition	حد ، تعريف
Définitiones mathemati' ae	Définitions mathématiques	حدود رياضية
Demonstratio	Demonstraton	برهان
Designatio	Détermination	تميز ، تعيين
Differentiale	Differences.	فصول
Difficultas	Difficulté	صعوبة ، عقبة
Dimensio	Dimension	بعد ، مقدار
Disciplina	Discipline	علم
Disgregativum	Desagrégation	باسط
Diversimodo	Vice versa	اختلاف
Elementa	Elèments	عناصر
Ens	Etre (étant)	موجود
Entia	Etres	موجودات
Error	Erreur	خطأ ، غلط
Esse	Etre	وجود
Essentia	Essence	ماهية
Extra	Extra	خارج
Facilior	Plus facile	أسهل
falsa attributio	faux attribut	إضافة باطلة
Fides	Foi	إيمان
Forma	Forme	صورة
Forma impressa materiae	Forme imprimée à la matière	صورة مطبوعة في المادة
Forma recipiens	Forme réceptive	صورة قابلة

Genera	Genres	أجناس
Generare	Générer	كون
Habitudo	Rapport (habitude)	استعداد ، هيئة
Harmonia	Harmonie	انسجام ، تآلف
Humanitas	Humanité	إنسانية ، بشرية
Idem significat	Même sens	متساوية في المعنى
Ignorantia	Ignorance	جهل
Immateriale	Immateriel	لا مادي
Implicite	Implicite	ضمني
Impossibile	Impossible	مستحيل ، محال
Indeterminatio	Indetermin	لا محدود ، لا معين
Indifferentio	Indifférence	لا فصل
Indistincte	Indistinctement	بغير انفصال
Individuus	Individu	شخص ، فرد
Inferius	Inferieur	أسفل
In genere	En genre	بالجنس
In intellectu	En l'âme	في الذهن ، في العقل
In mentum	En l'ame	في الذهن ، في النفس
In rebus generabilibus	En chôses générées	في الأشياء الكائنة
In rei	En realité	في الأشياء ، في الأعيان في الواقع
In saporibus	Par saveurs	في الطعوم
In specie	En espèce	بالنوع
Intellectus	Intellect	عقل ، ذهن
Intellectus possibilis	Intelligence possible	عقل منفعل
Intellectus primus	Intelligence première	عقل أول

Intelligibilis	Intelligible	معقول
Intentiones logicae	Intentions logiques	مقصودات أو مرادات منطقية
Lapideitas	Lapidaire	حجرية
Materia	Matiére	مادة ، هيولى
Materia remota	Matiére eloignée	مادة زائلة
Materia signata	Matiére quaneifiée	هيولى محددة أو متعينة
Mens	Ame	نفس
Metaphysica	Métaphysique	الهيات ، وما بعد الطبيعة
Monologion	Monologion	حديث النفس
Motus	Mouvement	حركة
Moveri	Mouvoir	تحرك
Natura	Nature	طبيعة
Natura intellecta	Nature intellectuelle	طبيعة ناطقة
Natura numerica	Nature numerique	طبيعة بالعدد
Natura sensitiva	Nature sensitive	طبيعة حساسة
Negatio	Négation	سلبى
Neutrum	Neutre	محايد
Nobilitas	Noblesse	شرف
Nomen	Nom	اسم
Non determinatum	Indéterminé	غير محدد
Objectio	obiection	اعتراض
Operatio	Operation	فعل
Opposita	Oppositions	متقابلات
Ordinatio	Ordination	تنظيم

Ordo	Ordre	نظام
Pars animalis	Patie animale	جزء حيوانى
Pars integralis	Partie complète	جزء كلى
Passio	Passion	انفعال
Passivem	Passif	منفعل
Paucitas	Rarté	نقصان ، ندرة
Per aliud	Par autrui	بالغير
Perfectio	Perfection	كمال ، تمام، حقيقة
Per se	Par lui-même	بالذات
(philosophus)	(Le Philosophe)	(الفيلسوف ، أرسطو)
Plantae	Plante	نباتات
Planum est	Evident	واضح ومعلوم
Posterius	Postérieurement	بنوع ما،على نحو ما ، بخلاف
Potentia	Puissance	قوة
Praedicari	Prédire, dire	حمل ، إضافة ، إسناد
Praedicatum	Prédicabilité	حمل
Principium cognitionis	Principe de connaissance	مبدأ المعرفة
Principium individuationis	Principe d'individualité	مبدأ التشخيص أو التفرد
Praescindere	Ecater	استبعد
Privatio	Privation	عدم
Proaemium	Préambule	مقدمة
Propositio	Proposition	بالمادلة ، بالنسبة
Propositio affirmativa	Proposition affirmative	قضية
Propositionaliter	Proportionellement	قضية موجبة
Propria	Propre	خاص

Propter hoc	Pour cela	لذلك
Proslogion	Proslogion	حديث للناس (بروسلوجيون)
Quaero	Chercher	بحث
Qualitas	Qualité	كيفية ، صفة
Quamvis	Quoi qu'il en soit	مهما يكن من شيء
Quantitas	Quantité	كم ، كمية
Quidditas	Quiddité	الهوهو ، ماهية
Quod nihil majus cogitari possit	Ce qu'on ne peut pas concevoir de plus grand	مالا يستطيع أن نتصور أعظم منه
Quod nihil melius cogitari possit	Ce qu'on ne peut pas concevoir de meilleur	مالا يستطيع أن نتصور أفضل منه
Quolibet	Quolibet	ماشاء (افتراض)
Ratio	Raison	مفهوم ، عقل
Rationale menti	Ame raisonable	نفس ناطقة
Rationalis	Rationel	نطقية
Relatio	Relation	علاقة ، إضافة
Remotio	Lointain	بعيد ، زائل
Res	Chose	شيء
Risible	Riant	ضاحك
Sciendum est	Il faut qu' il soit connu	ليعلم ، يجب أن يعلم
Secundum quid	Sens relatif	معنى نسبي أو إضافي
Sensibilia	Choses sensibles	محسوسات
Sensus	Sens	حسي
Sentire	Sentire	أحس
Significare	Signifier	دل على

Significabilia	Significabilia	دال على
Significatio entis	Signification de l'etre	دلالة أو معنى الوجود
Significatio essentialae	Signification de l'essence	دلالة أو معنى الماهية
Signum	Signe	علامة
Simitas	Simite	فطوسة
Simplex	Simple	بسيط
Singularis	Singulier	فرد
Soliloqium	Soliloque	حديث النفس
Species	Espéces	أنواع
Substantia	Substance	جوهر
Substania Composita	Substance composée	جوهر مركب
Substantia separata	Snbstance separee	جوهر مفارق
Subjectum	Sujet	موضوع ، حامل
Sunt nobis magis occultae	Ils nous sont moins accessibles	يغلق علينا فهمها
Superius	Superieur	أعلى
Universalia	Universaux	كليات
Universalis	Universel	كلى
Utrumque	Les deux	مقرونان ؛ معا
Veriori et nobiliori modo	Modes plus vrai et plus noble	على نحو أحق وأكمل
Verbum	Verbe	كلمة
Veritas	Vérité	حقيقة
Virtus	Vertu	فضيلة ، قوة ، صفة

فهرس الموضوعات

(لنفس المترجم)

1 — « Les Méthodes d'Exégèse », essai sur la Science des Fondements de la Comprehesnion, « Usul el - fiqh » Le Caire, 1965 Publications de Conseil des Arts, des lettses et des Sciences sociales (83), thèse Universitaire (16). Distributeur : Sirovic, Librairie International, 8 Rue Gawad Husni, Le Caire.

2 — « L'Exégèse de la Phénoménologie », L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (thèse doctylographiée). Paris, 1966

3 — « La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une hermeneutique existentielle à partir du Nouveau Testament (thése doctylographiée). Paris, 1966

4 — Le Christianisme vu par un critique musulman (bulletin Saint-Jean Baptiste, Tome VI - 8, juin, juillet 1966, Rencontre des trois monothéismes, Paris

5 — « Mythe du Châtiment ou Réalité de L'Innocence ». Essai d'une théorie qoranique de la faute. (Actes des Colloque organisé par le centre international d'etudes humanistes et par l'institut d'etudes philosophiques de Rome, p. 155 - 194, Rome, 1967).

٦ — أبو الحسين البصرى : كتاب المعتمد فى أصول الفقه . (نشر بالاشتراك مع محمد حميد الله ومحمد بكير) الجزء الأول ، دمشق ١٩٦٤ ، الجزء الثانى ، دمشق ١٩٦٥ ، مطبوعات المعهد العلمي الفرنسى للدراسات العربية .